حاشیه خفری بر الهیات تجرید

نام کتاب: حاشیه بر شرح جدید تجرید

مؤلف متن: نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد؛ محشی: خفری، شمس الدین محمد بن احمد

شارح: قوشچی، علاء الدین علی بن محمد — مترجم: ....

تاریخ تحریر: ۱۰۰۱ق — نوع خط: نستعلیق — تعداد سطر: ۱۵

جزء کتب: حکمت — زبان: عربی — عدد اوراق: ۶۸

طول: ۱۶/۲ — عرض: ۹/۵ — شماره عمومی: ۲۶۴۳۳

وقفی اهدائی بنیاد شهید تهران / خریداری — تاریخ وقف / خریداری: اردیبهشت ۷۸

ملاحظات: ....

هو الموفق والمعين في كل امر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطاهرين

فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخونى هذه تعليقات

علقت منى على شرح الهيات التجريد تذكرة لمن يقرأ على ليسمع وهو شهيد

جعلني الله ومن الطالبين من اهل التأييد استدل على وجود

الواجب اختار المصنف قدس سره في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين

وهو الذي يستدل فيه عليه بالنظر الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من

المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة

بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على

دليل واحد لحصول المقصود به والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير

هذا الدليل بوجوه اربعة احدها ان للموجود افرادا بالبديهة فان

كان واحد منها واجب الوجود بالذات ثبت المطلوب وان كان كلها ممكنة

٢

فله موثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور

والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود

واجب الوجود لزم الدور او التسلسل وثالثها ان يقال فيه لو لم يتحقق واجب

الوجود في افراد الموجود لزم ان لا يتحقق فيها لاستحالة الدور او التسلسل و يمكن

حمل كلام المصنف على هذا ورابعها ما قرره الشارح وهو احد احتمالي كلام المصنف

ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب وتأسيسها اصل البحث ان يقال على

تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما

يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق

بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد

ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم

تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى

تأمل وهذا اخصر بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق

عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ

بالذات وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات وبعبارة اخرى

مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لاشيئا محضا ومجموع

الممكنات ليس يمتنع ان يصير كاذبا محضا وبذلك يثبت وجود واجب الوجود
بالذات وليعلم ان تتميم جميع براهين هذا المطلب التي لا توخذ فيها ابطال
التسلسل مبنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت
متناهية او غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان الانعدام
عليها بالكلية فبعد تمهيدها لا شبهة في صحة ما مر ولا في صحة ما قيل من ان
موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنها بالضرورة والموجود الخارج عنها
انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جزء الممكنات الصرفة
لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله اذ بملاحظة
المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون علة
له بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه ولا في
صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات لوجوب الممكنات ولا
منه لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لو لم
يتحقق الواجب لم يتحقق غيره من الممكنات اذ لا شيء من الممكنات يستقل بنفسه
لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره
ولاثبات هذا المطلب منهج اخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان بمعنى ان يمكن

الوقوع

٣

ان يوجد شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن ذلك الامكان يثبت
وجود الواجب الوجود بالذات باحد الطرق المذكورة كما لا يخفى بادنى
تامل والغرض من هذه المطولات الاطلاع على البراهين المتعددة على هذا
المطلب العالي فان كلا منها كمشعلة في ازالة ظلمة الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم
في تقوية الاعتقاد على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه اي بمعنى
ان ليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه في اي وقت فرض و
ان كان وقتا موهوما والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان
بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للفلاسفة في تعريف القدرة
عبارتين احديهما صحة صدور الفعل ولا صدوره وثانيهما امكان
الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون
الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنييهما ظ
فمعناهما متفق عليهما بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في
قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن
بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة
التي هي عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب بان يفسر الايجاب المذكور ههنا

بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا في الازل و ح
لا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال بل الحق
ان نفيه في اثباته ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى
المذكور والا لزم قدمه ضرورة   واحتج على انه قادر اه هذا الاستدلال
انما يناسب لمذهب الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح ايراده
من قبل المص اذ على تقدير هذا الاجراء القائل الذي يعارض المص ويقول
ان تاثيره تعالى في وجود العالم لو لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ا
ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث يحتاج
الى شرط اخر حادث بناء على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط
حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك محال عند
المص بل له ان يقول ان العالم قديم اذ لو كانت حادثا لتوقف على شرط
حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال و تخلف
المعلول عن العلة التامة وذلك الشرط الحادث يتوقف على شرط اخر و لزم
التسلسل وهو باطل عند المص والحسن ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث غير تام عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا لازما

لوض الايجاب المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح استعمال
الاشعرية له في ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس
بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار بل جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا فافهم
مرجح فقالوا ان كان تاثيره في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم
العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان فتخلص كلامهم ان تاثيره تعالى
فيه ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان يكون المرجح
نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما
محالان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم و
حدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار بدون المرجح جايز ام لا و
النزاع بين الاشعرية والمص في ثاني الامرين فانه وافق الحكماء في استحالة
الترجيح بدون مرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث
بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده
فهو قايل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل
بنظام الخير ومصالح الغير فالمص انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم
العالم لا الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف الاشعري و

من تبعه فانهم اتفقوا نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجد
الله تعالى العالم فى الوقت الذى اراد فى الازل ان يوجده بدون
مرجح غير تعلق الارادة اذ بالارادة والاختيار يمكن الترجيح بدون مرجح
قال المص فى شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم افترقوا على
ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص آن اول الايجاد بالحدوث لوجود ملك لكن
التخصيص غير الفاعل وهو جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجريهم
وهؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص
مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذاته الوقت على سبيل الوجوب
وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهو قول ابى القاسم البلخى المعروف بالكعبى ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص
خوفا عن العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ
اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب
استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار
احد مقدوريه على الاخر من غير تخصيص وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى ومن
يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا خفاء فى ان المص اختار

المذهب الاول لكن قال بالوجوب يلزم قدمه اى قدم الفعل
المطلق الذى هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهى لا حاجة
الى التنبيه كما مر الاشارة اليه اذ لو كان حادثا لتوقف آه ذلك
التوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه لا لميته
هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وامكان استلزام المرجح للمرجح
مستلزم لتقدم الشئ على نفسه لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
لا حاجة الى هذا القيد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد
للتوضيح قلت لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين الذين
احدهما معتبر عند الحكماء والاخر معتبر عند المص وايضا التخلف عن الموجب التام
وان كان محالا جاز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهما الموجب
بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق
اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث
متعاقبة على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق عن حدوثه وذلك
غريب او لجنبه لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول
عن الموجب التام اذ لو كان حادثا آه لا خفاء عليك انه على تقدير الحدوث

لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل مراد الشارح من العدم المذكور
في قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان
حادثا اي بالشخص او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث قلنا الاستدراك
باق اذ قد سبق انه استحالة قدم العالم سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع
وايضا لا يندفع ما مر الاشارة اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على
شرط حادث عند المصنف فالوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا فللمعترض
ان يقول لم لا يجوز ان يوجد آه اقول العمدة في اثبات حدوث العالم
اجماع المليين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه فليس للمتكلمين الالتفات
الى هذا التجويز المخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور ولهذا قال
المصنف والواسطة غير معقولة اي لا دليل عقلي عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجماع
المذكور والحديث المشهور غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلي قائم بان الممكن
الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا مما يوافق كلام الحكماء
قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل وان شئت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود
الا ما هو بريء من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو
كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة

في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة
من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول المصنف والواسطة غير معقولة ان الواسطة
في ايجاد العالم الجسماني مما ينفيه البرهان العقلي الدال على ان ايجاد
الجواهر والاعراض المفارقة لذاتها الموجدة ما هو مختص بالمبدأ الاول
تعالى وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنها اي مع قطع
النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة
عند المصنف غير زائدة على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح فان
قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدتين على ذاته تعالى فكيف يمكن
انفكاك الذات عن المراد ليستلزم الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت لما
كان المراد هو ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجع الايجاد
هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة
انفكاك الحادث على النحو الذي الواقع عن الارادة التي غير زائدة على
الذات والعلم بالاصلح كما مر الاشارة اليه وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء
الله تعالى وهذا المعنى من الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي عين غير زائدة على

المقطوع بانضمام الارادة اليها المذكورة يتبين ان الاكان بحسب القدرة مع قطع النظر

الذات منافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب
بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة
والاختيار والارادة على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل فيه بالمشية القديمة الزائدة
غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى والحاصل ان انفكاك
العلة التامة عن المعلول في الزمان محال فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب تع
مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم المتكلمون
فلا يليق بهذا المقام ايراد التحقيق شافيا كافيا بوجه يطرح ما قيل فيه خلف
ق ف فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان
ممكن ولزم الحكماء القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث له علة تامة
بلا شبهة ولا نزاع في وجوب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت
معه في الزمان ننقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة تامة مقدمة
على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مترتبة وهو باطل
باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف
العلة التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتخلل زمان

بين تحققهما اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم جائز عند الحكماء بل لازم لهم
ان يلزموه لما مر اما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان
وهمي كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة
باحداث الحادث الزماني فهو مما يستهجن كل الحكمين من اهل النظر بناء على انه
لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي
يلزمهم التزامه اولى هذا قد مر الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح
هو المرجح فالذات المتصف باحداث الحادث في آن الحدوث بواسطة الارادة
التي هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله وتحقيقه ان شاء الله تعالى بان
يريد الترك اولا يريد الفعل هذا الترديد بناء على الخلاف في ان الترك اما
فعل يصدر عن التارك او عدم الفعل عن انضمام الارادة هذه العبارة
والعبارة اللايقة اي في قوله فان القادر هو الذي يصح منه الفعل بان يريد
الفعل وح يجب الفعل اللايق ليستا على ما ينبغي فانهما لا ينافيان الا مذهب من
حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول الته فان ارادة الارادة كبعض شيوخ
المعتزلة والعبارة اللايقة في الاول اي ان يقال فان القادر هو الذي يصح
منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات والثاني

ثم ان يقال ان اراد انه يوجب صدور الاثر بالنظر الى المجموع اشتراطا
اعنى الذات مع كونه قادرا مريدا ولعل الشارح تسامح فى العبارة بقرينة
تدل على ان المراد لكن هذا ينافى ما ذكره بعد فى شرح قول المص وتخصيص
بعض الممكنات بالايجاد فى وقت يدل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد
ان مذهب المص اثبات الارادة الزائدة على الذات قال المص فى شرح
الاشارات لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذى يجوز منه الفعل والترك
بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ يتخصص به الطرف
الذى يختاره فاثبتوا الارادة يتعلق بذلك وهى متجددة عند بعض المعتزلة
وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على ذاته عنده الكعبى ثم قال واعلم ان
المعتزلة الذين يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل
اصلا مع قولهم اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع
الصدور فى غير ذلك الوقت اذ لا وقت انتهى اقول لا خفاء فى ان كون بعض
الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى امتناع الصدور فى غير ذلك الوقت
ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما مر فيما نقل عن المص سابقا واما ان حكم بوجوبه
كما هو مختار المص فمؤدى العبارتين واحد والظ ان المراد بالامتناع

الامتناع

٨

الامتناع بالغير ولبعلم لزم مختار المص هو ان الارادة مع كونها غير زائدة
على العلم غير زائدة على الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور
وان العلم بالاصلح هو موجب ولكن ذلك على ذكرناه فى الابحاث الآتية
اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر
بالارادة لا ينافى امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على
الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا
يتحقق فى كلتى حالتى الوجود والعدم ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب على
اختيار كل من شقى الترديد يعنى نختار انها حال عدم الاثر وله
ان يقول لا يخ تأتى الحادث عن وجود الفعل وعدمه فيعود السوال على التقديرين
فلا يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة
فى الجواب البعيد ثم ان المتكلمين اختلفوا فى ان القدرة على الفعل اى القدرة
الحادثة قبله او حين وجوده فذهب الاشعرية انها مع الفعل والمعتزلة الى
انها قبل الفعل واستدل فى قال بقبلها بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق
قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير
القادر وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق قال

الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منها ان القدرة ان كانت
القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج الى
القدرة والجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة
التي هي علته فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى العلة وقد اجيب عن
الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال واورد
عليه بان الآن استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل
بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف
التي هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان نفي التكليف لا يتعلق الا بما
هو مقدور على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا
في زمان وجوده لا اشتراط ان يكون القدرة مجامعة للتكليف مع
ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل آخر لا بهذا التحصيل
ح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة لا يقال ان تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل
ذلك الفعل الحاصل بهذا التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته لانا نقول
كفى في فايدته كونه سببا لذلك التحصيل فانه هو اثره لا يبقى شيء في فايدة
التكليف على هذا التقدير وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه

٦

واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فايدة
حصول حدوث التكليف لا فايدة استمراره والحق ان النزاع
المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ التاثير
سواء كان مع جميع شرايط التاثير في الفعل او لا كان متحققا قبل
الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي يكون مع جميع شرايط التاثير
والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة التي قصد التي
يشترط معها عدم تحقق جميع شرايط التاثير لم يتحقق الا قبل الفعل
والى الثالث ذهب بعض كما يعلم من عبارة بعض ورايت كلام
الدليل الثاني دال على تحقق ذلك المذهب فان قيل لعل المعتزلة
ذهبوا الى اختيار قول الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة
على المستقبل مع العدم في الحال في جواب من قال شرط القدرة
انتفاء شرايط التاثير ففي حال العدم تحقق شرايط التاثير في العدم
وفي حال الوجود تحقق شرايط التاثير في الوجود فلا يتحقق القدرة
في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعد هذا التوجيه قوله
ويمكن والاولى في توجيهه ان يقال هذا جواب قول من قال القدرة

لا يتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان يجتمع مع العدم
فاجاب المص ان القدرة على الفعل متحققة في الحال مع عدم الفعل
قبل وجوده فهذا رد على الاشعرية في قولهم ان الفاعل لا يقدر على
الفعل قبل وجوده واستفاء الفعل ليس فعل الضد فدا اشار
الى ان ليس شرط كون استفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد
فان استفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة
لا ينافيه اذ لا يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر
فكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة بابقائه
يكفي في كونه طرف النفي انما بمعنى الاستتباع ان القادر لم يشا فلم يفعل
فان نفي الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة
اشارة الى رد الدليلين المذكورين في الشرح اي قدرة
الله تعالى شاملة لجميع الممكنات اقول لا خفاء في ان امكان الصدور
عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشي الذي لم يتصف بامكان
الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان
الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى سواء كان

الصدور

١٠

الصدور بالواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له
امكان الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا
بان الممكن باعتبار ذاته لا شي محض فما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا
يكون عنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تع وقدرته ومن
جوز كون الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب تع حركات
الاجسام ضرورة ان القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات
والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التاثير لا تتعلق الا
الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر الى وجوده علمه بالنظام
الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق على
ان صدور غير الحركات من الجواهر انما هو من الواجب تع واما قدرته
على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير لا ان
لان الامكان علة المقدورية اقول لما كان الامكان علة الحاجة الى
المؤثر والتاثير لا امكان له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور بالاتفاق
باتفاق المليين فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر
ولو سلم اه اقول لما كان مقدور المقدور للشي مقدورا له

انتهائها جميع المقدورات الى الواجب بالذات فثبت شمول
تعلق قدرته لجميع المقدورات فان المعتزلة القائلين اه
اقول المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تع بافعال العباد
بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق الارادة بايجاد الافعال كما
يعلم من التامل في ادلتهم هذا الاستدلال بناء اه لا يخفى عليك
انه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق في دفعه فان
الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس التاثير ثابتا لغير واجب الوجود دفعوا
منع كون ممكن غير مقدور للواجب تع بانه يلزم من كونه غير مقدور له تع
عدم امكان صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات واما
على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان يقال كلما يكن صدوره عن
الغير يكن صدوره عن الواجب تع باعتبار كونه فاعلا اي بدون
اعتبار كونه مريدا وعالما بنظام الخير اذ لا يلزم من كون الشي ممكن
الصدور عن الغير كونه متعلقا لقدرة الواجب المستجمعة لجميع شرائط
التاثير فمع قاعدة الاعتزال اقول لا يخفى على قاعدتهم لا يلزم
الا جواز ان يكون خصوصية بعض المقدورات الممكنة مانعة من تعلق القدرة

فان كلما يكن صدوره عن الغير
صح

المستجمعة لجميع شرائط التاثير بل من تعلق الارادة لا جواز ان يكون
الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة لمعنى ان لو اراد ما له تلك الخصوصية
لم يقع بقدرته وعلى قانون الحكمة اقول على قانون الحكمة لا
يمكن ان يوجد و يؤثر الا واجب الوجود بالذات وكل ما له امكان قبول
الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود تع بالذات الذي هو بحسب
ذاته موجود فان الممكن الذي ليس له في حد ذاته وجود محال عندهم
اتصافه بالايجاد نعم قبول الوجود وقبول الحركات يتحققان عندهم
في الممكنات بدل على ذلك ما نقل ظن تبعا عن بهمنيار جاز ان
يستعد المادة اه هذا الا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب
ومع التقدير لا يكون اه لا يخفى ان المدعى ان نسبة القادر
الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات
التي لها امكان صدور عن الواجب تع على سواء وان نسبة الذات من
حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع
الممكنات التي لها امكان صدور عن الغير على سواء ولا خفاء في صدق
هذين الحكمين اعظمها الشنوية شبهة الشنوية هي ان الله تعالى

مدار الوجوب عدم صدور ...
عن الواجب

خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر ولا بد للجزء الواقع في امر بعضه ودفعها
بان يقال الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشر الذي لا خير فيه
اصلا وثانيها الشر الذي لا شر فيه اصلا وثالثها الشر الذي يتساوى فيه
الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته غالبا وخامسها ما يكون شريته غالبة
الشر وذات الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدأ للشر وجب
ان لا يصدر عنه من الاقسام المذكورة الا القسم الثاني
الذي ليس فيه شرية والقسم الرابع الذي خيريته غالبة لان ترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فقول الثنوية من ان الله تعالى
لا يصير مبدأ لما فيه شر كثير يمكن الزامهم بان الله تعالى مبدأ الاشياء
خيريتها غالب وقد تفاخر ارسطو الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام
في دفع شبهة الثنوية   وكانهم ارادوا الخ وعلى هذا يكون مرادهم
بالظلمة هو العدم والامكان . والمجوس منهم قال المجوس ان
ايجاد اهرمن ليس شرا بل انما الشر فيه فيزدان اوجد اهرمن ويزدان
جميع الشر انما يصدر عن اهرمن   والجواب منع قولهم الواحد
لا يكون خيرا الخ الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن

شريرا ما يكون شرا محضا ولهذا حملها البعض على الوجود الذي هو خير محض
والعدم الذي هو شر محض او يراد ما قاله الشارح وايا ما كان شبهتهم
ذكر ودفعها انما يكون بما سبق   والاحكام اي احكام افعال
الواجب تعالى بان يكون خالية عن وجوه الخلل والنقصان وتشتمل
على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه بالافعال ثم بواسطته يدل على
علمه تعالى بذاته   والتجرد اي تجرد الواجب وهو على المشهور كونه
غير جسم وغير جسماني وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير بل
كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن الماهية والاعراض يدل على علمه
بذاته اولا وبواسطته يدل على علمه تعالى بافعاله وفي هذا الدليل
سر تامل فيه ان كنت ذا شوق فانه لا يظهر الا لاهل الحال والذوق
واستنادكل شيء اليه هذا الدليل على تقرير الشارح انما يدل على شمول علمه
تعالى لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بعد ضمه الى الدليل الاخر
والدال على علمه تعالى بذاته وعلى هذا يمكن حمل قول المصنف والاخير عام اي
الاخير انما يدل على عموم العلم لكن فيه صرف من المتبادر ويمكن ان
يحمل هذا القول على الدليلين الاخيرين بدلالة على اصل العلم وعمومه احدهما

ان يقال انه تعالى لما كان مبدا لجميع الموجودات التي منها العلما بذواتها
بلا شبهة كان عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف و
اكمل من اثره ومن كونه تعالى عالما بذاته ومبدا لجميع الموجودات
علم كونه تعالى عالما بجميع الموجودات معقولة كانت او محسوسة
كلية او جزئية ويمكن ان يثبت العلم مطلقا ثم يثبت العلم لذاته تعالى
ثم يثبت العلم لجميع الموجودات والثاني ان يقال انه تعالى لما كان مبدا
لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية كان مبدا لفيضان العلوم
على العلماء وكان مفيض العلوم وملهمها فكان عالما بذاته بالضرورة ثم بما عداه
من الوجهين المذكورين يثبت انه تعالى عالم بجميع الموجودات
اتفق جمهور العقلاء اذ قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظن انه لم ينفه
احد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته تعالى بل البعض انما نفوا العلم
التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم الكلي
يدل عليه الدليل الذي استدلوا به والبعض الذي نفوا العلم بذاته بلا هم
انما نفوا العلم الزايد على الذات كما يشعر به دليلهم ولهم جاز ان يكون فوقه
ما هو الكمال اي جاز عند المتامل في اول نظره والاولى ان نفوا انه يجوز

والحاصل ان نظام الموجودات على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارته
يوهم خلاف ذلك كما ذهب اليه الشارح وخفاء الضروري على بعض
العقلاء جائز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرف
ما فيه وتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية اقول العلماء تمسكوا
في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة
السمعية وح لا يرد ما اورد عليه ولان لم يخطر بالبال كون المرسل
عالما لان اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون الالتفات بها مستفادا
من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور حصول العلم بان لا يكون
معلوما الا بالشرع فيرد عليه ما اورد عليه الشارح بقوله والقائل بهذا
مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم والقدرة
لجميع الممكنات يمكن اثباتهما بالشرع وايضا يمكن ان يقال انه اراد من
تمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من العلم العلم المتقدم على ايجاد الممكنات
في الاعيان فح لا يرد عليه الايراد المذكور وكل مجرد عاقل
حاصل كلامهم ههنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلايقها فالدليل
ههنا ما ذكره بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل لما كان وجه المحسوس المعقول قوة

وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس محسوسية ومعقولية لم يصح
ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده
الا كونه مدركا فالامور التي يدرك ذواتها لا يصح ان يكون مقارنة
للمادة والا لكان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها
يجب ان يدرك ذواتها والا لكان وجودها لغيرها فكل ما هو محجوب عن ذاته
فلمقارنة المادة غير مدرك ذاته ويشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر
واللمس والذوق لا يدرك ذواتها ثم قال في الفصل الذي في بيان ان العقل هو
المعقول اذ قد علمت ان معقولية الشيء وجوده من حيث هو معقول واحد
فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له واذا كان وجوده لذاته
فهو معقول في انه واقوى الموجودات هو الوجه المستغني عن المهية واضعف
الموجودات ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى فما وجوده اقوى الموجودات
فهو اقوى في باب المعقول انتهى اقول قوله واضعف الموجودات ما حقيقته
القوة اشارة الى المهية كغير الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور
والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور
وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا للموجود وبذلك تنفع

ومدرك ذاته يجب ان يكون الوجود ... ادراكه بذاته وكل ما وجوده لذاته م

اعتراض ثالث بيّن فيه ان التعقل حضور المهية المجردة عن العلايق المادية
للشيء المجرد القايم بذاته وهو حاصل في شأن المجرد لان ذاته غير
غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه انما لو كفى في كون الشيء عالما
بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى التي اثبتوا انشاءه بنفسها اذ ليست
هي هوية لغيرها بل مهيتها لها وهي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى
للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها ان عنى بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك
بانه عدم الغيبة لا الشعور كان قولهم كل مجرد غير غايب عن ذاته ممنوعا
ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشيء بنفسه ودفع
هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم
بل جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم
فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور او مستلزم له فالموجود
بالفعل الذي هو موجود بنفسه اي غير قايم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا
ما قال الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وكل
ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد فههنا ان القضيتان نازلتان منزلة قول
المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال

الاشراقيين على قول م

عن الذات المجردة عن المادة عن البعد عن الذات
لامتناع بعد الشيء عن نفسه وان عنى
بعدم الغيبة م

وقد عرفت ان الوجود المجرد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده
اذن معقولية لذاته وعقلية لذاته فوجوده لذاته عقل وعاقل ومعقول
وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلايقها
ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كلما يكون مجردا عن المادة
اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل ومحال ان لا يصح ان يعقل فان كل
موجود يمكن ان يعقل فاذا انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير
معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا كالحال في المعقولات
بالقوة التي يحتاج الى مجرد يصورها مجردا عن المادة حتى تصير معقولة
لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير
فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته
فانه لو لم يكن عالما بذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا
بالفعل هذا انتهى اقول ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان
النفوس الانسانية المجردة عالمة وانما علمها ليس الا لتجردها وفي الجملة
حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشأ من التفتيش عن
احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات

فهو معقول لكن المجرد عن المادة

علم الباري تعالى جل وعلا بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود
وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على
الواجب فهو حاصل له بالفعل اذ ليس هو كامل باعتبار ذاته
والثاني انه تعالى عالم بذاته الخ لا يخفى ما في حمل عبارة المص على هذا
الوجه والاولى ان يحمل عبارته على احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا
اما الاول فقد يقال العلم الخ نقرير هذا الدليل على نهج الذي في
المواقف وشرحه هو انه تعالى يعقل ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه
اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية للشيء المجرد
القايم بذاته وهو حاصل في شانه تعالى لان ذاته مجردة غير غايبة عن ذاته
فيكون عالما بذاته واما الثاني فلان ذاته تعالى مبدأ لما سواه والعلم
بالعلة موجب العلم بالمعلول فعبارة الشارح عبارته الى ما ذكره واورد عليه
جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول
اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى
التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقصود كل منهما حاصل
ويرد علينا انا لا نتم الخ وقد عرفت ان هذا المنع مندفع بان العلم اما الحضور

المذكور او امر يلزمه كما لا يخفى على التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا
المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة
عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشيخ فان
كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه ودفعه
عن عبارته بان المراد اشارة اليه من انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعاني
الكلية وذاته بذاته تحدس من ذلك ان تعقل عبارة عما ذكره او عما
يلزمه والحق هو الثاني ذلك كما لا يحصل المقصود كما مر فلم لا يجوز ان
يشترط فيه اه عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم
في العلم يعلم من علم الانسان نفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها
انما يكون لاجل كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى
الاولى في هذا المنع على هذا التقرير الشيخ ان يستفسر من عدم الغيبة المستدل
عليه بقوله لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عنه التعقل
فمجرده لا يلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا يتصف
بالعالمية وان اريد به الشعور والانكشاف فمسلم لكنه غير بين ولا مبين
ذلك الدليل على تقرير الشيخ فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في

هذا الدليل كما هو المذكور في المواقف وح لاجل اندفاع المنع الثاني
يحتاج الى التشبيه المذكور في الصلم عدم كون العلم مشروطا بتغاير
العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد عرفتها بما مر
ان العلم بالعلة يوجب اه اقول خلاصة الدليل الاخير ان الواجب في اعلى
مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته تعالى علة فاعلية لجميع الممكنات
اما بغير واسطة او بواسطة منه فيكون عالما بذاته بجميع الموجودات
كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل
العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي ويعلم ان الواجب الوجود علمين احدهما
علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير
منشأ الانكشاف جميع الموجودات قال بهمنيار في تحصيله بيان ذلك
ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا
علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا ملكة للمعقولات موجبة
في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون
بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه
ثم تفصيله شيئا بعد شي الى ان تملاء دستة كاغذ بما عنده تعالى انه بجريدا

في الفصوص

انتهى ففي الشهود العلمي الكمالي كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع
الممكنات وعلمه ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار اي الحضور معه
والى هذا اشار الفارابي حيث قال واجب الوجود مبدا كل فيض
وهو ظاهر بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل
من ذاته فعلمه بالكل بعد العلم بذاته تعم وعلمه بذاته بنفس ذاته فكثرة
علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته
وثانيها علم تفصيلي هو عين ما وجد به في الخارج والمدارك ومراتبه اربع
احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند
الصوفية وبالعقول عند الحكماء والقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر
بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم
الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى ما في المراتب وثانيها

التربيعة بهذه المرتبة

ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته
مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة
الى المرتبتين اللتين هما فوقها دونها لانها كتاب المحو والاثبات وهو القوى

التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجرام
العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها حاضرة عند واجب الوجود تعالى
ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها
بذواتها حاضرة عند واجب الوجود تعالى في مرتبة الايجاد والحاصل ان
جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية
او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد
فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات
الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فمنها انه لما كان
وجود العلة مغايرا لوجود المعلول اتجه على القول المذكور ان حضورها غير
حضور معلولها فلم استلزم حضورها حضور المعلول فهذا الحضور اما
بطريق الارتسام في ذات العلة لزم كون ذاته محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا
لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها
فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق اخر هو قيامها بامر اخر
غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان الصور القائم بغير الشيء لا يكون
علما لذلك الشيء ولو فرض لم يكن ذلك الا من الة لادراك العلة كالة الحواس الة

لادراک النفس کان الواجب لذاته محتاجا فی ادراک المعقولات الی
الآلة وهو باطل ومنها انه لو کان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم
ان یکون جمیع ایجادات الواجب مسبوقا بالعلم فیلزم التسلسل او الانتهاء الی
علم بمعلول هو عین ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة مغایر لحضور معلولها
اما اندفاع السؤال الاول فبان یقال لم لا یجوز ان یکون حضور المعلولات الموجودة
فی الاعیان بطریق قیامها بذواتها ولا یلزم المثل الافلاطونیة کما لا یخفی
واما حضور صور الادراکیة سواء کانت صور المحسوسات او کانت صور المعقولات
فبطریق آخر هو قیامها بامر آخر حاضرة بذواتها عند الواجب تعالى ولا محذور
فی ذلک فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلثة اما العینیة واما
القبول واما الحضور ولا محذور فی احتیاج الواجب بالذات تعالى الی معلوله
فی امر غیر کمالی کحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى اما اندفاع
الاشکال الثانی فبان یقال لم لا یجوز ان یرید بقولهم لان علمه بالعلة التامة بذاتها
مستلزم للعلم بالمعلول قبل ایجاد المعلول فان ارید بالعلم بالمعلول
هو العلم المطلق الشامل للاجمالی الذی هو من وجوه العلة الغیر الغائبة
عن ذاتها وللعلم التفصیلی الذی هو مغایر لذات العلة او العلم الاجمالی فقط

او ذلک مستلزم للعلم بالمعلول

لم یلزم من تقدم العلم بالمعلول علی جمیع الایجادات محذور فان القول بان
حضور العلة مغایر لحضور معلولها انما یصح فی العلم التفصیلی وان ارید بالعلم
بالمعلول العلم التفصیلی کان ممنوعا لان اراد به لکن القول لان علمه بالعلة بذاتها
مستلزم للعلم بالمعلول سواء کان قبل الایجاد او معه امکن حینئذ کل من
علم الاجمالی والتفصیلی فی العلم بالمعلول و لا یلزم ان یکون جمیع الایجادات
مسبوقا الا بالعلم الاجمالی بلا محذور وان ارید به لان علمه بالعلة بذاتها
مستلزم للعلم التفصیلی بالمعلول حین الایجاد کان صحیحا بلا محذور و لا یلزم
منه سبق العلم التفصیلی الذی فیه یلزم مغایرة علمه بالمعلول لعلمه بالعلة علی جمیع الایجادات
ثم العلم للمشائین وهم اساطین الحکمة مذهبین فی علم الواجب تعالى احدهما انه
تعالى کان ولم یکن معه شیء فاول ما صدر عنه الصور العلمیة للموجودات العینیة
ثم اوجد الموجودات العینیة علی نهج ما هی فی العلم المتقدم وقد اشار بهمنیار فی
تحصیله الی هذا المذهب بقوله واذا کان واجب الوجود یعقل ذاته فیعقل
لوازم ذاته والا لیس یعقل ذاته بالتمام واللوازم التی هی معقولاته وان کانت
اعراضا موجودة فیه فلیس مما یتصف بها او ینفعل عنها فان کونه واجب الوجود
بذاته فهو بعینه کونه مبدءا للوازمه ای المعقولات بل ما صدر عنه انما صدر عنه

بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع لئن يكون ذاته محلا للاعراض منفعل[بها]
او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم
لا فان يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه
يصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي صور معقولة له لا لان [الامور]
تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن [المواد]
يفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له معقولة
اذن فعلية انتهى على ما قيل فقد قال بعد هذا الكلام وليس يحتاج الى الواجب تعالى
بحيث يحصل له تلك المعلومات بل يحتاج بحيث يصدر عنه تلك المعلومات
وليس هو عالم بان له تلك المعلومات بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك [الصور] الصور
وصور تلك المعلومات مع كثرة عنه وعلى وجه بسيط وبيان ذلك ان
حقيقة حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان معقول البسيط عندنا
علة للمعلومات المفصلة الى اخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على ان
العلم [المقدم] عين ذاته قلت لما كان ظاهر كلامه السابق يدل على انه اختار مذهب [بانه ليس]
المعلم هو ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات و[جب]
حمل الكلام الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة عنه على [العلم]

[illegible]

المقدم على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات العينية وهذا
العلم المتقدم هو عين ذاته تعالى وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة وما بعدها
هو لازما اول ما يصدر عن الواجب الوجود جوهر فيه جميع صور [الممكنات]
وهو اختيار تاليس الملطي فعلى مذهبه يكون الجوهر المجرد الاول غير مسبوق
بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى بخلاف المذهب الاول فان جميع
الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على هذا المذهب وصاحب الشفاء
فيه متحير بين المذهبين لم يرجح منهما واختار في الاشارات الثاني المذهب
الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده لزوم في المذهب الثاني
نفي الاختيار بالنسبة الى الجوهر العقلي الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد [بدون]
العلم المتقدم المتحد مع المعلوم نحوا من الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون
عين ذات الواجب تعالى عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار تلميذه
في صاحب الهداية وبهمنيار هذا المذهب واما المصنف فلم يتعرض هاهنا للنحو
العلم الكمالي المقدم على الايجاد الا بالاشارة فيه واما في شرح الاشارات
فهو يخالف صاحبها فاختار المذهب الثاني لما في المذهب الاول من الامور
المذكورة في الاشكالين المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق

[illegible]

الذي ذكرته اولا ومايدل على ان هذا التحقيق الذي اخترته هو المختار عند المص
ما قاله في الرسالة التي في تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من
يتمكن من الكتابة سواء كان مباشر الكتابة اولم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين
كذلك العالم يطلق على من يتمكن من تعليم سواء كان في حال استحضار المعلوم
اولم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم
العالم على الامر الاول باعتبار الاول وعلى الثاني باعتبار الثاني و
العلم الذي يكون علمه تعالى ذاتيا فهو بالاعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار
لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد وانما
واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلومة والعلم بذلك
الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول تعالى بالاعتبار الثاني
اما لذاته فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك
ولا تعدد الا بالاعتبار واما المعلولات القريبة منه فيكون باعتبار ذوات
تلك المعلولات ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا تعدد ان
الا بالاعتبار وتغايرها المدرك ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب
العلم التفصيلي والغرض من هذا التطويل الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى حقيقة ما

هو مختار المص روح الله روحه والتغاير هو اعتباري اراد التغاير
بين العلم والعالم والمعلوم في العلم الاول تع بذاته اعتباري وكذا
التغاير بين العلم والمعلومات في علمه تعالى للمعلومات بالذات
التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية فهذا الكلام من
المص جواب عن كل من السؤالين اللذين احدهما ان العالم ما حضر عنده
المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تع عالم
بذاته والجواب لان التغاير اعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم
الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي امر يكون
سببا لانكشاف المعلوم فوجب تحقق التغاير بينهما فلا يصح الحكم بان
العلم عين المعلوم كما حقق حكم به المحققون في علم الاول تع بذاته و
بالمعلولات التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب لان التغاير الاعتباري
كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها فالصورة العقلية التي هي
معلومة بالذات عين العلم بها فهي من حيث هي منكشفة معلومة ومن
حيث هي تكشفه بذاته علم والبته منهم من نفى عنه العلم بالعلم لاستلزامه
ضرورة مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتباري

كما عرفت و اما تقرير السوال و الجواب عنه على وجه ذكره الشارح فلا ينا سب ما
ذهب اليه المصنف من ان العلم و المعلوم و العالم واحد فى علم الاول تعالى
بذاته كما نقل عنه فى الحاشية السابقة و منهم من قال الى قوله و الى هذا
المعنى اشار الاستاد بقوله و منهم من التزم ان العلم يستدعى صورا مغايرة للمعلومات
الخارجية و هو صاحب الاشارات و لهذا التزم فى الجواب عن الاشكال الاول
من الاشكالين المذكورين سابقا ان معقولاته صور متباينة متقررة
فى ذاته تعالى و ذلك لا ينافى وحدته الذاتية ورده المصنف فى شرح الاشارات بان
ذلك قول مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعى صورا مغايرة للمعلومات
الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته
التى بها هو هو فلا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر التى بها هو هو و اعتبره عن نفسك بانك تعقل شيئا بصورة
تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من
غيرك و مع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشىء بها
كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف
اعتبارا تك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب و اذا

كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحالة فما ظنك بحال
العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ثم قال و
و لا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة العقلية شرطا فى تعقلك
اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا
لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك
اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل
التعقل من غير حلول فيك و معلوم ان حصول الشىء لفاعله فى كونه
حصولا لغيره ليس دون حصول الشىء لقابله فاذن المعلولات الذاتية
للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من
غير ان تكون هى حالة فيه و اشار المصنف الى هذين القولين بقوله و لا يستدعى
العلم صورا مغايرة اه و لما كان الاستدلال بهذا المأخذ بادى بوجه
لم يلتفت اليه و دفع الظن المذكور لانه منشا للحكم المذكور و قول المصنف
لان نسبة الحصول اه له معنيان احدهما ان حصول مجموع المعلولات
التى منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل فى الفاعلية
اشد تاثيرا فى الانكشاف من حصول الصور الادراكية لعلتها القابلية

الذي لم يكن عليها الا بلبسة كما مر فيما نقل عن المص وثانيهما ان حصول
المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه حصوله لغيره اولى من
حصول الشيء لقابله كما مر نظيره انفا في كلام المص المنقول ولا شك
في ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك او منه او الحضور عنده لا حصوله
فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور الخيالية والحسية كما مر الاشارة اليه في
كلام المنقول وذلك يعني بالوجوب لم يذكر انه اللازم الذي هو المطلق
اي قولنا لما كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بطريق
الاولى وقيل عليه لا يلزم ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي
وجود ذلك الشيء في الشهود العلمي ووجود المعلول في الخارج وان كان
لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود وله
ثم ان هذا الارتباط يصح للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا
يجب تحقق نسبة مخصوصة اخرى وان كانت اكد من تلك النسبة بل
لقائل ان يقول هذا كما يقتضي ان نسبة السواد الى القابل قابلية بالامكان
والى فاعله بالوجوب فنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد فلا بد
ان يكون الثانية منشأ للاتصاف به بطريق الاولى وههنا ما يقول

ما قيل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول للمجرد لا من حيث
هو حصول بل من حيث هو منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجه
الظلي والعيني مدخل في ذلك اقتضاء ولا خفاء في ان صدور المعلولات
عن العالم بذاته الفاعل بلا شريك الغير يقتضي الحصول والحضور اقتضاء
اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية
لها ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المتصورة بالصور
الادراكية الحسية لها والحاصل ان منشأ العلم الاجمالي ليس الا الحصول
للمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية لهما اتم من اقتضاء
نسبة القابلية وتعلق المدبرية لهما واما منشأ اتصاف الشيء بالغير
بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء
ترتبط بغير او بالدوام او بمن بخلاف منشأ العالمية فانه ليس الحصول
الخصوص المجرد بل هو شامل له وللحصول له وللحضور عنده
تحقيق المقام انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك يكون
علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته قال في شرح الاشارات بعد
تزييف كلام صاحبها وتهذيبه ما نقل عنه في الحاشية ان لنا قد علمت

ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته

علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله

لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين اعنى

المعلول الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا فى الوجود من غير

تغاير وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه

فى المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول

تعالى اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى

عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كان الجواهر العقلية تعقل ليس بمعلولات

لها لحصول صورها فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب تعالى

وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها

كان الاول تعالى تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان

تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه

مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته

وبسطت الكشف لكيفية احاطة علمه تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية

انت ان شاء الله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى وليعلم ان للعلم معان ثلثة

٣٢

احدها الانتزاعي الاضافي المصدري الذي اشتق منه علم ويعلم وعالم

وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات عند

المدرك او غير الغائب عنه او غير مخفي عنه كذلك وثالثها ما يقتدر به على

استحضار المنكشفات بالذات وبعد تذكر هذه او الابحاث المذكورة

اندفع جميع السؤالات الخمس المشهورة الا واحدها ان صيغة العالم مشتق

من العلم فوجب ان يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم او كونه

عين المعلوم المباين للعالم كما مر واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم

انما يشتق من العلم الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصلح ان يكون عين

العالم او عين المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي فان جعل صيغة العالم

ماخوذ من العلم الحقيقي كان اشتقاقه جعليا وهو بمعنى ما ينسب اليه العلم

سواء كان عين العالم القائم بنفسه او ارتباطه العلم نظير ذلك ما قيل في

صيغة الموجود الماخوذة من الوجود الحقيقي وثانيها ان التحقيق المذكور

الذي هو مختار المصنف يقتضي ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج

الى ان يقال هو من حيث هو علم مقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول

في الخارج وفيه تكلف مع انه اولى من ان يعني ان وجوده في الخارج و

كان عين العلم بالذات لكنه تغايره بالاعتبار فهو من حيث انه
علم مقدم عليه وسبب له من حيث كونه موجودا في الخارج وانه قائم
بان يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور
الذي هو علم بجميع المعقولات والتحقيق ان يقال ان هنا العلم الذي هو
عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى
الجميع اما الاول فلان النسبة العالم بذاته المقتضي لخصوصية بين الى
الذي يتميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة الى الشيء الذي
يتميز بها اليه واما الثاني فلما قال صاحب الشفا فيه واعلم ان المعقول
قد يوخذ من الشيء الموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة
عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان توجد فلا يكون وجدت فعقلناها
ولكنه عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى الاول الواجب الوجود كنسبة
البناء الى الصورة البنائية سواء هذا فاعلم ذلك فان الغرض المطلوب
في طرفنا هاهنا حاضر وبذلك التحقيق يندفع السوال الثالث الذي هو
العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع الموجودات المعلولات على سواء

24

أن يكون منشأ الصدور خصوص الصادر الاول ورابعها انه
كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالامور الغير المتناهية وانه قائم
بان يقال ذلك جايز في العلم الاجمالي وخامسها ان القوم قد
صرحوا بان العلم الفعلي هو الجاد المنكشف بذاته ذكره من بدل على ان
الموجود المنكشف بذاته هو العلم وانه فاحفظ
المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية موجودات عينية او صورا ادراكية
محسوسة او معقولة لاجراء الدليل المذكور في الكل منها بل بهذا الدليل
يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية فاما ان
يزول ذلك او زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار
في الآن المقدم او في زمن الازمنة لا بان يعلم انه ليس في الدار على
الاطلاق لان المطلقة لا ينافي الوقتية ولا بان يعلم انه ليس في الدار
في الآن الذي ليس فيه في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار في الآن
السابق الذي هو كان في الدار وعلى هذا يلزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم
الاول بحاله موجبا للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور في الواجب تعالى
كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات عن الواجب تعالى

ذلك العلم يستلزم زوال المذكور في الواجب تعالى ولا عدم ابقاء
المذكور كما لا يخفى ولا يكون الجواب مطابقا لاجراء الدليل المذكور
وتقرير الدليل على وجه يطابق جواب المذكور هو انه تعالى اذا علم
بحضور عنده جزئي غائب بذاته في آن حضر عنده جزئي آخر
عنده ذلك الحضور الى الآخر في آن وجوده لزم التغير في علمنا والواجب
تعالى منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير
فيه تعالى الى غير ذلك ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بصرفه عن الظاهر
لان العلم ح هذا انما يناسب مذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق
الذي هو مختار المص في العلم كما مر بل المناسب لتحقيق ان العلم عندنا
نفس المعلوم فالتغير الذي فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه
التغير في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور الذي هو لازم
العلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى الواجب سبحانه
كتغير الايجادات واليه اشار المص بقوله وتغير الاضافات ممكن
قال الحكماء علمه تعالى اقول واجب اولا ذكر كلام الحكماء الفلاسفة وما يلزم
منه ثم ذكر صعوبة تأويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي لا محيص منه

فيه تأمل لانه قال صاحب الشفاء فيه لا يجوز ان يكون واجب الوجود له انه تعالى
عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على
نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة
وتارة انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية
على حدة ولا واحد من الصورتين يبقى مع ثاني الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا
يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض
مادية ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا
في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك
من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل
للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود
انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذه من العجائب التي يحوج تصورها
الى لطف قريحة انتهى واقول يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة
والفاسدة لا تنكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة

قبل ایجادها ولا ینکشف عنده تعالی باعتبار وجودها العینی الذی هی
متغیرة باعتباره وفی هذا الانکشاف کفر صریح انما نشأ من غلظ
علی البصیرة ولهذا حکم الغزالی وغیره بکفر القائلین بذلک النفی فان
الواجب تعالی مبدأ لوجود الموجودات الکائنة والفاسدة سواء کانت
کلیة او جزئیة فیصدر عنه تعالی منکشفة اذ لا مانع من الانکشاف فانه قال
واجب الوجود تعالی یعلم بذاته کل موجود عینی وکل صورة حسیة کانت او
عقلیة بانهما حین کونهما موجودین ولا یحتاج فی ادراکه تعالی الی آلة
والعجب کل العجب لهذا القائل صرح بان واجب الوجود تعالی مبدأ
لکل وجود وبان لا یعزب عنه شیء من الجزئیات وتشخص ومع ذلک
حکم بان هذا المحسوس الموجود فی الخارج غیر حاضر عنده تعالی باعتبار
الوجود العینی تعالی عن ذلک علوا کبیرا بل لا یعزب عنه شیء من الجزئیات
والکلیات لا باعتبار الوجود العینی ولا باعتبار الوجود الظلی قال
الله تعالی وما یعزب عن ربک مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء ولا
اصغر من ذلک ولا اکبر الا فی کتاب مبین فان قوله تعالی وما یعزب عن
ربک اشارة الی عدم الخفاء للذرة من الذرات باعتبار الوجود العینی وقوله تعالی

ولا اصغر

ولا اصغر من ذلک ولا اکبر الا فی کتاب مبین اشارة الی الحضور باعتبار
الوجود العلمی المقدم علی الایجاد العینی فان جمیع المتغیرات والمحسوسات
حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالی فی اوقات کونها موجودة فی
الاعیان والتغیر فی حضورها انما یکون تغیرا فی النسبة والاضافة لا
فی الذات ولا محذور فیه کما اشار الیه المص بقوله وتغیر الاضافات فان
قلت وما یتعلق بهذا البحث لن جماعة من متعصبی الفلاسفة تفقهوا وقالوا
انما نتج تکفیرهم فی ذلک لو قالوا بان تعیین الامور لیس معلوما له تعالی عن
ذلک علوا کبیرا کما فهمه المتأخرون من کلامهم ومنشأ ذلک انهم جوزوا ان
تصور المهیة انما یمنع فرض الشرکة بواسطة امر جزئی مخصوص ینضم الیه
وهو المسمی بالتشخص ولما لم یدرک ذلک الامر المخصوص کان المدرک کلیا
واما اذا ادرک ذلک وقید المهیة النوعیة صار المدرک جزئیا ولهذا احتجوا
لن یکون علمه تعالی بالجزئیات علی الوجه الکلی مبنی علی عدم علمه تعالی بهذا المخصص
وتأکد هذا البیان عندهم بان الحکماء یمنعون حصول صور الجزئیات
المادیة للمجردات فتبادر الیهم انهم ینفون علمه تعالی بالاشخاص المادیة ذلک
کفر صریح وقول فضیح یتحاشی من له ادنی مسکة من العقل والتحقیق بمعزل عنهم

مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فهم
يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء
من الاشياء او لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
لكن علمه بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكل ما ندركه نحن بطريق
الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل وكان الكثير من
الصفات في حقه تعالى نقص ولكن ذلك في غيره تعالى كمال لانه لكن الادراك
التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من الاشياء بل ينفون
عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمتخيلات
ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه
بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفيرهم سواء تم دليلهم
على ذلك اولا وسواء طابق الواقع اولا اقول في تاويل كلام
الفلاسفة على ذلك الوجه تامل لان حاصل التحقيق الذي هو مبنى ذلك
التاويل ان كل شخص واحد بوجه واحد معلوم للعالمين بحيث يكون عند
احدهما جزئيا مانعا عن فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك بطريق
الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع عن فرضها فيه عند الاخر بواسطة

٣٧

انه مدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع لطريق التعقل وههنا
ثلثة احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك العالمين
واحدا وذلك ان يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال
في لزوم هذا المعلوم اذا كان مانعا من فرض الشركة فيه عند احدهما
كان مانعا عنه عند الاخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون
المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما
مانعا عن فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات للآخر غير مانع عنه
وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى
وثالثها ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما و
المعلوم بالعرض للاخر وهو منقسم الى قسمين في بادي النظر وان كان
بناء في النظر ظهر بطلان احد القسمين وصار القسم الثاني في حكم
الاحتمال الثاني في البطلان في الجملة لا خفاء في لزوم علوم الممكنات
المتغيرة التي هي معلومات بذواتها والحوادث المتغيرة ان تكون
معلومتين بالذات بذاتيهما للواجب الوجود لزم التغير في علمه تعالى المتعلق
بهما في الشهود العيني والفلاسفة يتحاشون عنه ولذا لم يكونا معلومتين

له تعالى الا بالعرض اي بالعلم المقدم على الايجاد لزم لزوم نفيه
شيء عنه باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي
يتعلق به كفرهم والقول ذلك ينافي قولهم من ان انكشاف العلية
عند ذاتها مستلزم للانكشاف معلولها عنده فانا نقول هذه الحجة
من انه انما تتجه بتكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس
معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا الا ان كان في العلم المقدم على الايجادات
العينية لورد عليهم من كلام المتأخرين في التكفير ليس الا في
العلم الذي هو مع الايجاد وهو الحضورات الزمانية الا لم يتحقق
قبل الايجادات ولئن كان في العلم الذي هو مع الايجادات فنكتفي
الشخص المتشخص بذاته انها متحققا في الاشخاص المادية لا يوجب خروجه
عن متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور بالحضور
بذاته نعم ذلك المتشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا
بالعلم المغاير لذاته العلمية على اعتقادهم واذا تقدم هذا فظهر ان
حال قولهم فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية
فانهم لو ارادوا به ذلك العلم العلم المقدم على الايجاد فلم ينسبوا

اليهم نفيه وان ارادوا به العلم الذي هو الحضور المتجدد الزماني مع
القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبه لك يتعلق كفرهم والله ظهر حال قولهم
انهم ينفون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة فانه لو اريد
به العلم الحضوري الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم يخف
احاطة في كلامهم انهم لم ينفوا ذلك يتعلق كفرهم والله ظهر
حال قولهم فكل ما ندركه من الطريق الاحساس كالتخيل فهو ايضا مدرك له تعالى
بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل ما هو مصطلح الفلاسفة على ما يعلم من
كلام بهمنيار حيث قال المعلوم المجرد عما سواه او ما يقارنه مقارنة غير
مؤثرة يسمى معقولا والمعلوم بما هو مخالط لغيره يسمى محسوسا ورد عليه
الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس والمتخيل لا بحاسة المدرك
بل بحضور ذاته وصورته الحسية والخيالية كما هو حاضر عند النفوس
ورد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير
النفي كفرهم والله ظهر حال قولهم انهم ينفون عنه تعالى الاحساس مع
ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمعقولات فانه ان اريد اثباتا ادراك
المحسوسات والمتخيلات فانه لو اريد اثباته ادراكها بالحس

العنيد ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التأمل فيما نقل عن
صاحب السعادة فيما افاده في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان
لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل
فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس
العالي عن الزمان والدهر وقوله قبل القول المذكور ربما وقع ذلك
الخسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان
كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع
حدوث المدرك ويزول مع زواله وهذا القول كما صرح تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ولهذا او نظيره حكم الغزالي بكفرهم بل ولان زيد اثبته
ادراكهما باعتبار صورتهما الظلية لا باعتبار حضور ذاتهما بحسب الوجود
العيني ورد عليه ما ورد على الاختيار الشق الاول [illegible] طرح قولهم
ولا يثبتون في الاشخاص المادية [illegible] ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه الا بطريق
التعقل اه فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا لا دخل له فيما
حكم الغزالي وغيره بكفرهم فانه [illegible] قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط
الكلية والجزئية نحو من الادراك لا الاختلاف في المدرك فقد ثبت حاله

ذا الحواس الباطنة في مبحث التشخص وما يتعلق بهذا المبحث ما قاله
المحقق في شرح رسالة العلم في تحقيق العلم من ان الحكماء الظاهرين
قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي
فقيل لهم لا يمكن ان ينكروا وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة
وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند الى الباري تعالى الذي هو
مبداه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم
بمعلولها وان علم الباري تعالى بذاته اتم العلوم فانتم بين ان تعترفوا
بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة وبين ان تعترفوا
بانثلام احدى المقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان تستثنى من
الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما تستثنى من
الاحكام النقلية بعضها لتعارض الادلة السمعية ثم ذكر تحقيقا فقال
اذا كان المدرك متعلقا بزمان ومكان فانما يكون ادراكه من
بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك هذا
المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده
في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون

ولیس الان ویدرک المتکثرات التی یمکن ان یشیر الیها ویحکم علیها بانها
فی ای جهة منه وعلی ای مسافة ان بعد عنه واما المدرک الذی لا یکون
کذلک ویکون ادراکه تاما فانه یکون محیطا بالکل عالما بان ای
حادثة یوجد فی ای زمان من الازمنة وکم یکون بینه وبین الحادث
الذی بعده او قبله من المدة ولا یحکم بالعدم علی شیء من ذلک بل
ما یحکم المدرک الاول بان الماضی لیس موجودا الآن للازمنة التی تکون
قبلا او بعده ویکون عالما بان کل جسم یوجد فی ای جزء من المکان
وای نسبة یکون بینه وبین ما عداه مما یقع فی جمیع جهاته وکم یکون
الابعاد بینهما علی الوجه المطابق للحکم ولا یحکم علی شیء بانه موجود الآن
او معدوم او موجود هناک او معدوم او حاضر او غایب لانه
لیس زمانی ولا مکانی بل نسبته جمیع الازمنة والامکنة الیه نسبة واحدة
وانما یختص بالآن او بهذا ~~الاکنون~~ او ذلک المکان او بالحضور والغیبة
او الغیبة او بان هذا الجسم قدامی او خلفی او تحتی او فوقی من وقع وجوده
فی زمان معین او مکان معین وعلمه تعالی بجمیع الموجودات اتم العلوم و
اکملها وهذا هو المعنی بالعلم بالجزئیات علی الوجه الکلی انتهی اقول لا

بل یحکم هو بان کل موجود
فی زمان معین لا یکون موجودا
فی غیر ذلک الزمان صح

هذا الاصطلاح اشار بقوله فی هذا الکتاب وانه تعالی یعلم الجزئیات
علی وجه کلی ای یعلم جمیع الجزئیات بالکلیة بحیث لا یعزب عن علمه شیء
منه وقال فی الهیات شرح الرسالة بعد ما ذکر واما العلم بالجزئیات
علی الوجه الجزئی المذکور فهو انما یصح لمن یدرکه ادراکا حسیا بالة
جسمانیة فی وقت معین ومکان معین ولما کان الباری تعالی لانه
عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا یقال انه ذائق او شام
او لامس لانه منزه عن ان یکون له حواس جسمانیة ولا یثلم ذلک فی تنزیهه
بل یوکده وکذا فی نفی العلم بالجزئیات المتشخصة علی الوجه المدرک
بالالات الجسمانیة عنه تعالی لا یثلم فی تنزیهه بل یوکده ولا یوجب ذلک
تغیرا فی ذاته الوحدانیة ولا فی صفاته الذاتیة انما یوجب التغیر فی
معلوماته ومعلولاته والاضافات التی بینه وبینها فقط انتهی واقول
کلام هذا المحقق فی حد ذاته صحیح من اوله الی اخره ولا شبهة فیه ولا یرد
علیه ما اورده سید المحققین علیه من انه منظور فیه اما اولا فلان فیه
اعتراف بان بعض معلولاته تعالی کالجزئیات المتشخصة علی وجه یدرک
بالالات الجسمانیة وکالحضور والغیبة غیر معلوم له تعالی عن ذلک مع ان

القاعدة المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له وهذا باطل بالحقيقة لم يشمل الاكوان
واما ثانيا فان ما ادعاه من ان المدرك لا بالآلة الجسمانية غير زماني نسبة
جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات الى
الزمان المعية في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة لا بالانطباق
فقط والا لم يكن الاجسام في زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا ولا شك
ان المجرد المدرك لا بالآلة الجسمانية مع انه بريء عن التغير يصدق عليه انه
مع الزمان في الوجود ولا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه نسبة
واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على جهتين احدهما باختلاف
هذا الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود دون الماضي
لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه
معه في الوجود دون الغد لفقدان الغد لا لفقدانه واختلاف نسبة المجرد
المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في اليوم في الحال لكونه
معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما لا لفقدانه وفي الزمان الماضي
فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما واما ثانيا فلان قوله لا نحكم بالعدم
على شيء من ذلك غير تام وكذا قوله لا نحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم اذ

فقد عرف

فقد عرف ان نسبته الى اجزاء الزمان مختلفة باختلاف اجزائه فلم لا يجوز
ان نحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون
في المستقبل كما انا قد نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم ولم نحكم بان
شيئا موجود الآن حين كونه مع هذا الآن في الوجود دون آن آخر
فان الاشارة الى الآن ليست حسية حتى يقال ما هو بريء عن الحاسة لا يصح
ان يشير اليه واما قوله لا نحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم فان
اراد بلفظ هناك الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور فهو مسلم
لانه ليس له مكان فلا يكون مكان قريب من مكانه لكنا ايضا لا نحكم على شيء بانه
موجود هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور بل نشير الى
مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى مكان قريب من مكاننا
فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة عقلية وانما قلنا ولا
يرد عليه شيء من تلك الانظار لان جميعها مندفع اما اندفاع النظر الاول
فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض معلولاته تعالى ليس معلوما
له فان الجزئيات المشخصة معلومة له تعالى بالاطلاع الحضوري لا بالصور
فقط ولا بالآلات الجسمانية بان يكون محتاجة اليها على نحو احتياجنا اليها

وأما الحضور والغيبة فهما معلومتان له تعالى بالنسبة الى الممكنات وأما بالنسبة
اليه تعالى فلا يتصوران اذ المراد بالحضور حضور ما من شأنه الغيبة
او المراد منه الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس
بزماني ولا مكاني واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة
جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير مختص باحد من
الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في
احد الازمنة والامكنة لان جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة
بذواتها عنده تعالى كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات و
العلوم التي هي عبارة عن الحضور التي هي النسبة بينه تعالى وبينها كما يدل
عليه قوله انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه
تعالى وبينها وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار خصوص حضور كل
بزمان معين في مكان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار انها واقعة
في الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما اندفاع النظر
الثالث فلان المراد من قوله تعالى ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك انه تعالى لا
يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الحال المعتبر زمان مخصوص بالمتكلم وفي قوله

انه لا يحكم على شيء بانه موجود في الآن او معدوم

ولا يحكم على شيء بانه موجود في الآن او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى
منزه عن ان يقال بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة
الى ذاته تعالى ووجوده واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك آه فدفعه بان يقال المراد الشق الاول من الترديد ولا محذور فيه
اذ قوله لكن لا يقال انه لا يحكم على شيء بانه موجود هناك لا يخل بالمقصود فخلاصة
تحقيق هذا المحقق في تأويل كلام الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان
واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات
بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها و
يفوت منها بعض آخر كما هو شأن الممكن وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في تأويل
كلام الفلاسفة سيما المتأخرين اليه بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع
الى كلامهم ومن المتأخرين من تكلف وقال في تأويل كلامهم المذكور ان
مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات لكن من جهة تعلقها بالوجه الكلي في ان لا يتغير
العلم بها وهو ما اختاره الشارح في توجيه كلام المص وقال قال الحكماء آه
ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المحقق كما لا يخفى
على المتأمل ليس علمه زمانيا لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار

وجودها العيني وهو عبارة عن حضورها باعتبار الوجود العيني بل الحضور باعتبار
ذلك الوجود زماني اي واقع في الزمان فان الحوادث لما كانت مختصة
بازمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة
المعينة ولا يخ اما ان يكون تلك الحوادث نفسها باعتبار الوجود العيني
علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين
كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي واقعا في الزمان نعم العلم
المتقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا وهو اما اجمالي
وهو عين ذات الواجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا
العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار
هذا العلم فهو انما يصح باحد من هذين التاويلين اللذين وقعا في
عبارتي المتن وبعض الفضلاء واما التفصيلي فلا حاجة فيه الى احد من هذين
التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما يعلم على الوجه الكلي
فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص
وفي وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه يكون بان الآن وقوعه
فيه واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا قد عرفت ان علمه تعالى

الحادث

الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان
فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية الحادثة المختصة
بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل
كما وقع في القران المجيد اذ الحال معناه زمان حكم ان اريد به
الحكم القديم بهذا لم يناسب الا المذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم
الحادث او المطلق فلا بد ان ... ماهو المط والصواب ان يقال الحال زمان
فيه وجودي وتكلمي والماضي زمان قبل زمان وجودي وتكلمي والمستقبل
زمان بعد زمان وجودي وتكلمي فمن كان علمه ازليا ان اريد
بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود فلا حاجة الى ذلك
التطويل في بيان ان الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا
العلم ولئن اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب الا مذهب البعض
الذين قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب مذهب المص
فانه سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية ازلا لا شبهة
في تحقق هذا العلم ولكن لم ينحصر علمه تعالى في ذلك بل له علم آخر حادث و
هو الذي يعبر عنه عند الاشعري بتعلق العلم القديم والانكشاف الحادثة

العینیة

حین الایجاد کما ... لم یتصف الزمان مغیا الیه اه لاخفا فی ان
الزمان لم یتصف بالمضی ومقابلیها معیناً بالنسبة الی ذات الواجب الوجود و
صفاته الحقیقیة واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات
الاعتباریة الحادثة فهو متحقق بلا شبهة کما دل علیه کتابه العزیز
فالموجودات من الازل الی الابد معلومة له تعالی اه هنا انما یصح فی العلم
المتقدم علی الایجاد العینی لا فی هذا العلم فان الحادثات باعتبار وجود
العینی فانه فی هذا العلم یتحقق کان وکاین ویکون ... بل هی حاضرة
عنده فی اوقاتها لما کان کل منها حاضرا فی وقته ولا یکون حاضرا فی
الوقت المتقدم علی ذلک ولا فی الوقت المؤخر عنه کان علمه تعالی بذوات
الجزئیات الخاصة باعتبار الوجود العینی واحکامها الواقعة فیها منها
من حیث دخول الزمان فیها بحسب اوصافها الثلثة فقوله ومثل هذا العلم
یکون ثابتا مستمرا لا یتغیر اه کالعلم بالکلیات محل لا خفاء فیه نعم کون
الواجب الوجود بحیث یحضر عنده جمیع الجزئیات الخاصة کل فی وقته لا یتغیر
فیه لکن هذا لیس عبارة عن العلم الحدوثی الذی هو عبارة عن احضار الحادث
فی وقت وجوده العینی وان کان مستمرا له وعبارة الفلاسفة تقتضی نفی

تعلق حضور الحادث الزمانی فهذا التاویل لا یناسب مقصودهم
علی بعض الفضلاء وهذا معنی قولهم انه تعالی یعلم الجزئیات علی وجه کلی فا
عرفت لکن هذا التاویل غیر مرضی عند المصنف ... او صفة حقیقیة ذات اضافة
اه هذا انما یناسب مذهب الاشعری ومن یجری مجراه والمناسب لمذهب المصنف
ان یقال واما اذا کان عبارة المصنف عن الحاضر بالذات عند العالم او
حضوره فلا حاجة الی اثبات ذاته وخلاصة تحصیل الابحاث المذکورة
ان علم واجب الوجود الاجمالی الذی هو عین الذات یعلم به جمیع
خصوصیات الجزئیات واحکامها کما یعلم به جمیع الصور الکلیة ولا دخل
للزمان فیه ولا تغیر فیه اصلا کما لا یخفی واما العلم التفصیلی الذی لا تفصیل
بعده وهو عین الموجودات العینیة عند المصنف ویعبر عنه عند البعض
بتعلق العلم القدیم وعند البعض بالرؤیة العینیة فهو انما یکون باعتبار
الزمان وفیه تغیر ما بحیث لا یوجب نقصانا فان ذلک التغیر لیس فی العلم بالذات
بل انما یکون فی العلوم من حیث هی معلومات فالتغیر بالحقیقة وبالذات
انما یکون فی المعلومات وفی العلوم انما یکون بالعرض وبتبعیة المعلومات
فهذا التغیر من لوازم عدم التغیر فی العلم القدیم وهذا غریب ولیعلم ذلک

ولولا مخافة الاطناب وسآمة الاصحاب للخصت فى مبحث العلم على الوجه

الثانى لكن ما ذكر فى الايا ءعند التامل هو الكافى والجواب بان

فى لزوم العلم تابع اه لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب

ان لا يكون الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر آخر كيف لا

وقد دل البرهان على وجوبه ولا بد له من علة ولنفى العلة المخصوصة لا يدل

على نفى العلة مطلقا ولو سلم اى سلم كون العلم علة للحادث ومفيدا لوجوبه

كالجبر وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المصنف لان افعال العباد

ليست معلولة لعلم واجب الوجود تعالى وواجبة بقضائه فالوجه فى الجواب

ان يقول ان التالى المذكور غير باطل لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان

فى ذاته اذ لا تنافى بينهما انما التنافى بين الوجوب بالذات والامكان

والتفصيل ان تالى الحادث اما فعل العبد او لا ووجوب القسم الثانى لما

ثبت من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم الاول لانه ثبت من الاسباب

التى من جملتها اختيار الفاعل ولهذا قال المصنف فى شرح رسالة العلم فالذى

ينظر الى الاسباب الاول يعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم

بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذى

ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا

لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة له والحق ما قال بعضهم

لا جبر ولا تفويض ولكنه امر بين امرين ويوافق ذلك ما قال بعضهم ان

قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الاسباب

واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا على المقدور اى على ما تم من

الوجه صدوره منا وهو الجر الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا

اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين

فعلى جمهور المتكلمين انها صفة اه قال المصنف فى شرح رسالة العلم المستند

فى اثبات حيوته تعالى لان العقلاء بعد ما وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفى

النقيض ولما وصفوه بها بالعلم والقدرة ووجدوا ان كلما لا حيوة له

ممتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بالحيوة لا سيما وهو اشرف من

الموت الذى هو ضدها ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلام بل سمى

عالما وقادرا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه

باوهامكم فى ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والبارى تعالى واهب

الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيين فانها

كالها وتتصور ان عدمها نقصان ملزم لا يكون له هكذا حال العقلاء فيما
يصفون الله تعالى فيما احب الى الله المفزع انتهى اقول هذا الكلام حقق
دافع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد لقول
من قال صفاته تعالى الحقيقية عين ذاته قال بهمنيار الحي هو الدراك الفعال
وهذان الوصفان له تعالى بذاته ومعنى قولي بذاته ان وجوده تعالى حيوته
فان وجوده تعالى هو كونه بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على
وجهين احدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني ان يكون حيوته امرا زائدا
على وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم
بانه حي لانه لو كان وجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت
ان انيته تعالى حيوته فان انيته هي كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى
اقول قد علم ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا فواجب الوجود
لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك
الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشيء باعتباره حيا ولما كان ذات واجب الوجود
باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا حال باقي الصفات الحقيقية
من العلم والارادة وغيرها فانها عين ذاته تعالى ولا تغاير بينها الا باعتبار

افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو الذي يكون بحيث يصدر عنه

٣٦

كما لا يخفى وقيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى ان المعقول
ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته
تعالى بصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارات انما تعد من
الاسماء لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب
تعالى وغيره ولها معنى اخر وهو ان يتبع الحيوة الحيوة الا
هي صفة تقتضي الحس والحركة الارادية وليست زايدة على الذات
واعلم ان الداعي عند المتكلمين هو عين الذات في صحة الدليل ان الارادة
التي هي امر اخر به ترجيح احد متعلقي القدرة على الاخر لو كانت زايدة
على الذات والا لزم التسلسل في الارادة كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة
او تعدد القدماء كما التزمه بعض المتكلمين وكلاهما محالان فان قيل
اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات لم يكن
القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلت
الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام
الاصلح هو القدرة وباعتبار انه علم بالنظام الاصلح هو الارادة المرجحة
فان المحقق في شرح رسالة العلم بعد ان في صحة الصدور واللاصدور

هو المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين
على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او بالداعي
عند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او كليهما
يمتنع الصدور فان قيل اذا كانت فاعلية الفاعل للفعل وعليته لذلك
نفس ذاته لم يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن
قادرا على ذلك الفعل اذ اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء
قلنا الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستدعي
عنه مقابله لانه لكان مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي
خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله الممكن الصدور عنه ويكون فاعليته
وعليته بذلك عين ذاته فتأمل انتهى اقول خلاصة كلام المصنف ان الارادة
متعلقة في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال في الاوقات المفروضة فيكون
الارادة والتعلق الازليان موجبين لوجود الفعل في وقت معين فيما
لا يزال حتى وقت الآن لضرورة ان القدرة تؤثر على وفق الارادة
فيكون مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو
ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب الخيام

حيث

حيث سأل الخيام عنه عن مخصص ايجاد العالم في الآن الذي اوجده فيه وليس قبله
زمان لعدم ان سأل الغزالي عنه عن مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات
مناطق الافلاك ومخصصات مقادير حركاتها واجاب عنه بان تلك
الامور هي من مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم في الآن
الذي اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى فذهب الاشاعرة
الى انها مغايرة اه قال الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة
الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما الممتنع
الترجح بلا مرجح وما يقال من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجح بلا مرجح ممنوع
بالتخصيص ولئن كان حادثا اي لئن كانت الارادة حادثة احتاج
الى ارادة اخرى حادثة ويلزم التسلسل لزوم التسلسل او تعدد القدماء
لازم على اي حال اه اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند المصنف
ومقصوده من قوله ان الارادة غير زائدة على الداعي انها ايضا عين الذات
والا لزم احد الامرين المذكورين فكلام الشارح في غاية السقوط قال
المصنف والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراكية اقول مراد المصنف من هذه العبارة
انه تعالى متصف شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات وسائر اخواتها

وهو نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني غاية ما في
الباب انه جاء في عبارة الشريعة السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات
والمبصرات باعتبار وجودها العيني ولم يجئ فيها ساير اخواتها بالمعنى المذكور
قال المحقق في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس
واشدها مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصفوا الباري تعالى
بالسميع والبصير دون الشام والذائق واللامس يعني لما ثبت بالشرع انه
تعالى متصف بالادراك ثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته
فكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وعنوانها العلم بالمبصرات
والمسموعات وساير اخواتها بالوجه الذي يدركه الحواس فيكون مدركا
لجميع المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى الالات لان العقل يدل على
استحالة الالات يعني ان السمع دال على كونه الواجب تعالى سميعا وبصيرا
هنا التخصيص لا ينافي عموم عبارة المتن بل المتن يسلم تعالى يعني ان السمع
يدل على انه تعالى متصف بادراك جميع المحسوسات فثابت بذاته سميع بمعنى
انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات
وكذلك عالم بذاته بجميع المذوقات والمشمومات ومدركات اللامسة

وهو نوع من العلم المطلق
والعقل دل على استحالة
الالات فثبت انه تعالى بذاته
مدرك لجميع المحسوسات

وهذه الحجة لا بد فيها اقول لما كان معنى الحي فيه تعالى هو
الدراك الفعال كان لا محالة سميعا بصيرا بمعنى انه تعالى يدرك
جميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما
كونها مع كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات
ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تعالى وبهذا ثبت انه سميع
وبصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل معنى هذا الدليل العقل ايضا على كونه
تعالى مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الفاظ الادراك
والسمع والبصر في صفاته تعالى انما يكون بالسمع كما مر واما اثباته معانيها
المذكورة فيمكن بالعقل ايضا وما قال بعض المدققين من انه لا شك ان الاسماع
والابصار نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم ولكن تخصصها انما يكون
بانكشاف معلوميهما بوجهين مخصوصين بهما وان السمع والبصر ما يتصف
به الا بالاسماع والابصار ولما ثبت ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء من
جميع الوجوه بذاته فلا جرم يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي
يدركها الحواس بذاته فيكون له هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم يقم
دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم يحصلان لنا بالحواس واذا

كان له هذا ان المتحوتين من العلم اللذان هما السماع والابصار يكون بمنزلة
السميع والبصير فيصح هذا الصدق عليه انه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم
تعدد القدماء لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار كلام حق وهو
بعينه تحقيق المص في جميع ادراكات المحسوسات على ما مر الاشارة اليه ولا غبار عليه
على ما قرره المص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض الشركة موجودة
في الخارج واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور فمن منع الشركة انما نشأ من
نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور معتبر كما لا يخفى   واليه لا سبيل الايمان
استحالة النقص اه لا خفاء في ان صفة الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص
والا فيقع الواجب الوجوب فلا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات استحالة
هذين الامرين على الباري تعالى   وذهب الشيخ ابو الحسن اه وافقه المص في ان
السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما زائدتين على
الذات فانهما عند المص نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك للمبصرات
بذاته هو البصر ومن حيث انه هو مدرك للمسموعات بذاته هو السمع وما قيل من انه لا يظهر
وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون سائر الصفات مع ان
ظواهر النصوص شاملة مشعرة بالمغايرة الذاتية والاحتياج الى الآلة انما هو

في حقنا فان الباري تعالى يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته
بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي
فما الباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان
زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم
يرد السمع باثبات صفة اخرى بازائها كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعه
الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان شيمته وطريقته
المشي فقط على ظواهر النصوص لا تخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التي هي
غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك قرينة على كون
ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع
الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق لفظ السميع والبصير في الشرع على الباري
لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم فيلاحظ من الابصار والسماع
فيما ليس الا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات بالتين مخصوصتين بعلم ان استحالتها
في الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على الوجه
الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم   وذهب سائر المتكلمين اه استدلوا
على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين

الى ليتين فرق ضروريا ونعلم الية لنرى له الثانية تشتمل على امر زايد على حصول العلم فذلك الزايد هو الابصار وضعفه ظ لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لساير العلوم فان في كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية لا يوجد في غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق اخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق او على ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فدفع هذا الاستدلال بما مر والجواب ان كلا منها قديم هذا لا ينافي مذهب الملة والاولى ان يقال ان كل منها نفس ذات الواجب الوجود له متعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته اي يعني ان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها الكلام الدال على المعنى المراد الى الغير لاعلامه فعموم قدرته يدل على الكلام وهو القائه وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام بكلا معنييه احدهما التكلم وثانيهما الكلام نحو تكلم كلاما بكلام وقيل احدهما الكلام ثم سعة له فقد عرفت

ان للكلام معنيين فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب تعالى اي عند المحققين فيكون قديما بلا تعدد القدما وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى فاضطروا الى القدح في احد القياسين اه لا حاجة الى القدح فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت والحق ان التدافع بين ذينك القياسين انما نشأ من اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد وتوهم جريان حكم المعنى الاخير فيه فالحنابلة قالوا انه من قبيل العلم لم يعرفوا المعنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى الكلام بلغة اماتة او يكون مبتنيا عليهم في اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته وقيل لم كلفوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق ولفظ المخلوق مشترك بين معنى اخر هو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم منه المحدث الى انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه واقول مراد الشارح ان قول الحنابلة باطل بلا اعتبار التاويل ولا منع للتاويل باحد

التاويلات المذكورة او بالتاويل بان مرادهم بقدم الكلام قدم علم الله
تعالى ولهذا قالوا القديم الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم جدا ايضا واولى
الاعراض عن التاويل فانه جار في اكثر المذاهب الباطلة والتعرض لها انما نشأ
من التعصب المبرء عنه اهل الحق حتى قال بعضهم اه كفاك شاهدا على جهلهم ما نقل
عنهم ان الجسم الذي كتب فيه القران صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث
لاحد التاويلات المذكورة لبعد صدور هذا الحكم عمن له ادنى مسكة والكرامية
وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات هذا موافق لما في شرح
المواقف ومخالف لما في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما رات
الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة
الدليل قالوا بان المنتظم حادث قايم بذاته تعالى وان المنتظم قول الله لا كلامه
فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث فان كل ما له
ابتداء ان كان قايما بالذات فهو حادث بالقدرة وان كان مباينا للذات فهو
محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم
ومعنى كونه متكلما انه خلق له اي خلق الكلام على قصد الالقاء عنه
تعالى واعلام الغير فاندفع ما قيل انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام

زيد عنه تكلم على ما هو مذهب الاشعرية تكلمه تعالى ولا يخفى عليك ان التكلم على
هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية ويكون حادثا وهو على تقدير كونه
من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة
على ذلك التاليف ومتعلق هو نفس ذات الواجب الوجود تعالى عند المحققين فانه
تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات لكنهم قدحوا في صغرى القياس
الاول بهذا اي بانه لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على تقدير هذا الحمل
يتوجه القدح الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير
الحقيقية اي ايجاد الكلام بالغير ويندفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من
الصفات الحقيقية والاشاعرة قالوا الكلام اي نفسه ليس من جنس الاصوات
اقول قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان
ارادوا بقولهم ان كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات ان تكلمه تعالى ليس من جنس الاصوات
والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف اذ
لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الا انه يصرف عن ظاهره
ولا خفاء في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته وانه قديم وان
اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا

بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قايم بذاته تعالى الازلى القول
بان الموجودات فى الشهود العلمى قايم بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكما فان
ما به التكلم ليس فى باب التكلم الحالى الا فى الشهود العلمى ويرد عليه انه عليهم ان الكلام
بهذه المعنى متعدد بتعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان
كلامه تعالى واحد عندنا وانما انقسامه الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والندا
فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح فى الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم
الا ان يراد به العلم الاجمالى الذى هو عين ذاته تعالى او العلم الانتزاعى الاجمالى
الذى هو منتزع عن ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به
التكلم معنى واحد قايم بذاته تعالى وهو مدلول الكلام اللفظى المركب من الحروف
بدون رجوع الى العلم الاجمالى الذى هو غير زايد على ذاته تعالى لا وجه له لمعقولية
ومع ذلك الرجوع لا يصح الا فى الحكم بقيامه بذاته تعالى نعم لو قالوا بالعلم الاجمالى
الواحد الزايد على ذاته تعالى يصح الرجوع المذكور وح لا نزاع للمعتزلة معهم الا فى
زيادته وتلك الزيادة مما لا يصح الا فى العلم الانتزاعى الزايد فى التحقق
وقدحوا فى صغرى القياس الثانى وليعلم انهم لم يقدحوا فى صغرى هذا الكبرى
اذا اخذوا الكلام فيهم الكلام الذى هو موضوعها بمعنى الكلام اللفظى وانما قدحوا

42

فيها اذا اخذوه بمعنى الكلام النفسى فهم يصححون القياسين المذكورين بان
جعلوا الكلام المذكور فى القياس الاول بمعنى الكلام النفسى والكلام المذكور
فى القياس الثانى بمعنى الكلام اللفظى والحاصل انه ان جعل الكلام المذكور
فى الدليلين بمعنى الكلام النفسى قدحوا فى صغرى القياس الثانى وان جعل بمعنى الكلام
اللفظى قدحوا فى صغرى القياس الاول وان جعل معناه مختلفا فى القياسين
على النحو المذكور لم يقدحوا لان الكتابة تصوير اللفظ او قيل عليه انه لا
لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية ان لا يكون المكتوب لفظا فان
تنقيش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش
ليس فرسا بل نقشه المشعر به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشعر به لا نفسه اقول
لا خفاء فى انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا اى مصورا لا محالة
فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم لكون المكتوب عبارة عن
المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال ان الالفاظ مكتوبة وارادوا
من هذا القول ان الصور الدالة عليها مكتوبة وبمقتضى هذه العادة يقال ان
الكتابة تصوير اللفظ والا فحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ
لا تصوير الالفاظ ولا يخفى حال نظير الكتابة كالتنقيش اذ نسبته الى الفرس ونحوه

وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن اه فيه في هذا الجواب نظر
اما اولا فلان المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة
المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين نبينا ومن البين
ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في
ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى حادث وفي
عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان
المذكوران وذلك لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى ولا
يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران
كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات الاسامي والعبارات و
هي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني
فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان بعض الاعيان جواهر
قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته تعالى
ولا قيامها بغيره وجه وجيه انتهى اقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين
المتعارضين في كلامه تعالى بل جوابا عن قولهم ان معنى القرآن وكلام الله تعالى
منحصر في الالفاظ والعبارات بالدليلين المذكورين فان الدليلين المذكورين

انما يدلان على ان القرآن والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما
لا يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك قال قوله
ومن البين ان القياسين المذكورين المتعارضين جاريان فيه قال
الجاري فيه ليس الا القياس الثاني كما قاله الشارح فيلزم انهم قد قدحوا في
صغرى القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي اه
فهو مندفع بان يقال ان المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني فقد اثبتوا
الثبوت بدل الوجود الذهني فمسميات الاسامي والعبارات مندرجة
عندهم في الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة
بذاته تعالى على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعالى فقوله فهو من
اعيان الموجودات كالسماء والارض ممنوع نعم يرد عليه ان مدلول الكلام
اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل و
متعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا في الصحيح من مذهبهم كما
مر وسيأتي فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته
تعالى او يقال المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي القوة
على تأليف الكلمات فانه ذاته تعالى بذاته قادر على تأليف الكلمات

والقهها وح يرجع الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين الذات
ويصير النزاع لفظيا فكل احد منا يسمع كلام الله تعـ ويدل
عليه قوله تعـ وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله
فنحن وان سمعنا كلام الله لكن لم نسمعه من الله بخلاف ما سمعه موسى عم
فانه سمع من الله تعـ اي يكون ملقي الكلام الذي سمعه موسى عم هو الله تعـ
فهذا هو وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله وهذا خلاصة الوجه الاخير
من الوجوه الثلثة المذكورة ان لم يذكر فيه قوله في جهة ذ هو معتبر في
كل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى وهو انه سمع الكلام الازلي اذ
لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع
له نوع من الثبوت في الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض
المتكلمين او له علم ازلي هو عين ذات الواجب تعـ فيكون معنى قوله
كلاما الازلي الكلام الذي كان العلم به ازليا فيكون الازلي صفة
للكلام بحال متعلقه والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى التكلم
وهو ليس ازليا الا باحد من الة وبين المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي
بل في جميع الموجودات فلا حاجة الى ذكره في الجواب والحاصل ان الكلام

الذي هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما
اللفظ الدال على المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود المثالي البرزخي
على نحو ما يسمع في المنام او العقلي على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي
هو المقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال وهذا هو الكلام بالحقيقة عند
الغزالي ونظير هذا ما قال من ان حقيقة الحمد اظهار الصفة الكمالية سواء
كان باللفظ الدال عليها او بالفعل فان اللفظ الدال عليها انما هو
حمد باعتبار الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه حمدا فعلم
هنا انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار انه دال على معنى هو
المراد بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه بحيث لو امكن بالقاء هذا المعنى بدون
القاء اللفظ يكون كلاما والقاؤه التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا
لا في الكلام ولا في التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك لفظي
بين الكلام اللفظي وبين الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى
الثاني بدون سماعه او مشترك معنوي بينهما او مجازي والقيه كيف
يصح السماع بدون الصوت والحرف والقيد سمع موسى عم الكلام الذي
بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني بدون سماعه بالمعنى الاول ام لا وما

الدليل على انه تعالى يسمع الكلام بلا صوت وحرف قلنا اما الجواب عن الاول فهو
منع ان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظ وعلى الذي بلا صوت وحرف
بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع او يشعر عن الطلب ونحوه
سواء كان منشأ الانباء والاشعار بلا واسطة كما في الالفاظ او بواسطة
كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا الفعلية والمشعرة عن
الطلب او الخبر او الهمزة كالانشائيات فعلى هذا يتحقق للكلام الا ط الاشتراك
المعنوي على ثلثة اقسام اثنان بلا صوت وحرف ومن نظر الى الذي معنى
الالفاظ هل المنبئة عن الواقع او المعاني المشعرة عن الطلب بلا واسطة حكم بان
استعمال الكلام فيهما بالحقيقة وفي غيرهما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا
قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم
من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في ان اطلاق الكلام على معاني
الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او بالحقيقة بان يكون نفسانيا من
الكلام كما هو مختار الغزالي او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز
المشهور كما هو راي البعض وسيجي تحقيقه ان شاء الله واما الجواب عن الثاني فهو
ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري لمن القي اليه الكلام بالمعنى

المذكور

45

المذكور الذي يتعلق به التكلم الذي هو القاؤه والجواب عن الثالث فهو
انه تحقق لموسى عليه السلام كلا السماعين فانهما يتحققان معا ما دام الملقى اليه متعلقا
بعالم الملك والمثال واما اذا لم يكن للملقى اليه تعلق باحدهما فانما يتحقق
له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام تمناه العارفون واما الجواب
عن الرابع فهو انه لا يدل الدليل على ما ذكر انه لم يسمع ما سمعه موسى عليه السلام كل فرد من
سامعيه على تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يتحقق الكلام المسموع بالاذان
بايجاده اياه في الهواء قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة
وقد نقل ان موسى عليه السلام سمع من جميع الجهات والحاصل ان التكلم في الانسان
انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصود الاصلي فيه القاء المعاني فيسمع
الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام الذي بلا صوت ثانيا
في الهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تعالى فالامر بالعكس فانه هو القاء المعاني اولا
ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجه الظلي المثالي او بتوسط الملك المنزل
وجاز ان يحصل احيانا بلسان البشر القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني
بايجادها في الهواء وذلك الجواز هو فقط فمتعلقات تكلم الباري جل وعلا
على عكس متعلقات تكلم الانسان تعاليا فاعلم ذلك واما الالهام الالهي فهو الذي

سمى الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسى فانما هو القاء المعانى فى القلب بدون
القاء الالفاظ الدالة عليها كما يرى فى الاخرة ذاته بلا تحقيق
ان ضرالله تعالى لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات الدالة
على الرؤية وهذا على مذهب من جوزها لا يخفى عليك بعد الاطلاع
على ما مر ان السماع والرؤية انما هما قسمان من الاطلاع الحضورى ولهذا
ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات لكن سماع غير الصوت والحرف
قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضورى للمخاطب على
ما يلقى اليه فان قيل فعلى هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى
ما يقى فى هذا المقام ان هذا الطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة
ههنا ان يطلع المخاطب على المعانى التى الملقاة من المتكلم بدون
الاطلاع على الالفاظ الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ لا فى جهة مخصوصة
فان العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعانى بعد الاطلاع على الالفاظ
الدالة عليها فى جهة مخصوصة وثانيها انه يسمع بصوت لا اختفاء
انه اذا كان سماع الصوت والحرف من جميع الجهات لم يكن الصوت
متحققا فى الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود العينى انما يقوم

بالهواء فله وضع حقيقى لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فعند التأمل
يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول غاية ما فى الباب ان يعتبر
فيه الصوت باعتبار الوجود الظلى المثالى فان حاصل الجواب
الجواب الاول ان المسموع بلا صوت وحرف موجودين فى الاعيان
ولهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثانى ان المسموع بلا
انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح ان يكون بالصوت
الموجود فى الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه بانه صوت
فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع فى المنام من الاصوات فانه انما هو صوت موجود
موجود بالوجود الظلى المثالى فمحصل الجوابين واحد لا تغاير الا باعتبار
والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت
وحرف مطلق اى سواء اعتبر وجودهما العينى او المثالى كان مغايرا
للجواب الثانى ومع ذلك يمكن حاصل الجواب الاول ان المسموع انما هو المعانى
الملقاة بدون الالفاظ المعينة وبدون وجودها المثالى وحاصل الجواب
الثانى ان المسموع انما هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالى وحاصل
الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة فى الاعيان بالسجادة

تعالى بدون كسب المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا
المذكور وثالثها انه سمع اه هذا الجواب ليس موافقا للنقل المذكور
والعقل على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة المشهورة
والطور وليس كذلك فان الوحي على الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه
غيرهم من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني
فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي هو التحقق في
الهواء ليس شرطا للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء عليهم السلام
وايجاده تعالى اياه فيه وان جاز مقارنته له باعتبار مجرد الاظهار
العقلي وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك هذا الاختراع
لا يخلو اما ان يكون في عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت وعلى
الثاني استعمال اللسان انما يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام الثلثة
واقع على ظاهر كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم
القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل اولا لا يكون بالصوت
القائم بالهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت الاتم مقدم على الانزال
في العالم المثالي المقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ

في عالم الملكوت انما هو بوجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال
وجود مثالي وهو الوجود الذي يسميه الاشراقيون وجودها في عالم الملك
مثالا بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة
اعتبارات لكل اعتبار منها يحكم عليه بان له نحوا من الوجود وان
كان بالمجاز احدها اعتبار انه قائم بالهواء وهو بهذا الاعتبار
موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار
تحققها في العالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون له في
هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء لجميع اجزائه واما انه يمكن ان
يكون له حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحادث في قطعة
الشمع من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند الحق وادعى
البعض وقوعه وثالثها باعتبار اندراجه في العلم في عالم المجردات
وتحققه في هذا العالم دفعة حدوثا مع البقاء ورابعها اعتبار
اندراجه في العلم السابق على الممكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم بحدوثه
ولا يكون مخلوقا وكان سائر الممكنات تشترك له في ذلك الاندراج
فجميع ما يندرج في هذا العلم الاجمالي الازلي الذي هو عين الذات عنده

المحققين متعلقاته المتصفة بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام
اللفظي العيني الذي له صفة وراء المعلومية وهي كونه متعلق التكلم الذاتي
الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما
من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات ولما كان عند المحققين
ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج في الحقيقة كان الالفاظ
الموجودة في الخارج موافقة في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان
والمجردات ولذلك كان للكلام اللفظي فردان كل منهما يجب لو استعمل
فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو منشأ لما اختاره الشهرستاني في تصحيح
كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار
وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم
القديم الذي هو عين الذات الواجب تعالى فيكون بالحقيقة العلم
به الذي هو عين ذاته قديما ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما
هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار
العلم الاجمالي الذي هو عين الذات الواجب تعالى قديما وليعلم ان
الكلام النفسي على المشهور انما هو معاني الالفاظ الموجودة في الاذهان

من حيث هي حاكية من الامور العالم الخارجية او مقتضية للطلب او
مشعرة للتمني ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار
ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي على العلم الاجمالي المقدم
الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى بانه قديم فمراده
الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية اقول الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة الازلية انما هو معنى التكلم الحقيقي الذي هو غير
زائد على ذات الواجب وظني ان من حكم بان الكلام النفسي قديم
انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة وغيرهما
زائد على الذات فان ذاته تعالى باعتبار ذاته يقتضي القاء الكلام
الى الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته من حيث يقتضي القاء الكلام
المعنوي او اللفظي الى من يصح ان يكون مخاطبا وهذا المعنى غير العلم
والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية باعتبار احترازا
عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي وقد عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي
انما هو معنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث
يقتضي القاء الكلام اللفظي او معناه الى المخاطب او معنى الذي يتكلم به

اى العلم الاجمالى الذى غير زايد على ذاته تعالى فح يكون معنى الكلام
الحقيقى الازلى الكلام الحقيقى الذى هو ازلى العلم فوصفه بالازليا
وصف بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول
كاف فى الاعتذار المذكور فلا حاجة فيه الى اعتبار المعنى الثانى
الذى فيه ارتكاب تجوز فى الوصف بالازلية لكن يرد على ان
اطلاق اسم المدلول الكلامى لا يتم الا على المعنى الثانى والجواب ان كلامه
تعالى فى الازل لا يتصف اه وذلك لان معنى كلامه تعالى فى الازل
انما هو التكلم الحقيقى الذى هو غير زايد على ذاته تعالى او العلم الاجمالى
بما يتكلم يتعلق به التكلم وهو ايضا غير زايد على ذاته تعالى
وتحقيق هذا مع القول بان الازلى مدلول اللفظ اه قد عرفت
ان الحق ان الكلام الازلى انما هو بمعنى التكلم الحقيقى او بمعنى العلم الاجمالى
بمدلول الكلام اللفظى وبذلك يندفع التعسر الذى ذكره
وكذا القول بان المتصف بالمعنى اه لا خفاء ان المتصف بالمعنى
ومقابليه هو المعنى الذى هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعيته اللفظ
باحدهما يتصف اللفظ الحادث به فيكون مدلول اللفظ الحادث

حادثا لا محة فى المدلول الذى هو ازلى ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالى
الذى غير زايد على الذات اى ذاته تعالى فوصف المدلول بالازلى
انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا تعسر ح وسيأتى زيادة
بيان لذلك دون المعنى القديم لا شبهة فى انه لا معنى للمعنى
القديم غير العلم الاجمالى بمدلول الالفاظ وهما فوجب حمل كلام احد
من المذكورين وتعين مرادهم بمدلول الكلام اللفظى انما هو المدلول
الالتزامى الذى هو الكلام بمعنى التكلم فح يكون الكلام الازلى
الواقع فى كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلى الذى هو غير زايد على ذاته
تعالى فح يندفع التعسر المذكور فى كلامهم بلا تمحل واجاب منه
عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه فى الازل ليس بامر ولا نهى
هذا صريح فى ان المراد بالكلام الازلى ليس الا معنى التكلم الحقيقى
الذى غير زايد على ذاته تعالى عند المحققين او العلم الاجمالى بالكلام
الذى هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار هذين
المعنيين فلا تغفل قلنا هو اراد انه امر واحد اه لا يخفى عليك
ان هذا ايضا انما يصح لو كان المراد بالكلام الازلى احد المعنيين

المذكورين في حسن كلام الاشعري ان واجب الوجود لذاته متكلم في
الازل ولا يحتاج في تكلمه الى امر زائد على ذاته تعالى فذاته تعالى من
حيث تقتضي القاء الكلام الى المخاطب متكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم
من ذاته كافية في احضار ما به التكلم واثباته فذاته تعالى علم اجمالي
بالتكلم به فذاته كافية في التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم نحو
من الوجود باعتبار اندراجه في العلم المعلومات بالعلم الذي هو غير
زائد على الذات فان الانسان متكلم وما به التكلم هو الصورة الخيالية
للالفاظ او الصورة المثالية لمعاني الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى
وفي ما به التكلم يحتاج الى الخيال او ما في حكمه واما ذات الواجب فلا
يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تعالى غير زائد على ذاته
ولا يحتاج ايضا الى امر زائد على الذات في العلم بما به التكلم فنسبة ذاته
تعالى الى ما به التكلم كنسبة الصور الخيالية الينا فذاته تعالى من حيث هو
منشأ لانكشاف الالفاظ ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها
نحو من الوجود الاجمالي ووحدة باعتبار لو تاملت يرجع ذلك الوجود
وتلك الوحدة الى العلم الاجمالي بها ولذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم

هو شامل للالفاظ والمعاني فان الكلام حقيقة هو الكلام النفسي [illegible]
مثبت في مرتبة الربوبية في عالم الغيب [illegible]
الاجمالي [illegible] عبارة عن تعلق الظهور به في عالم [illegible]
وهذا ماخوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري [illegible]
للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني المذكورة بل نزاعهم في [illegible]
الكلام بمعنى ما به التكلم مع علمه تعالى الاجمالي بما به التكلم [illegible]
في ذلك وغاية توجيه الاشعري ان يقال الواجب تعالى متكلم ازلي
غير زائد على ذاته وللتكلم الازلي ما به يتعلق ذلك التكلم في الازل
الكلام الازلي ولكن في تحقق الكلام الازلي علمه تعالى بما يتكلم به
الازلي بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلي ولا نعني بالكلام النفسي الا ما
يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه تحقق فان التكلم الازلي لا يتعلق
الا بما هو معلوم بالعلم الازلي [illegible]
التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة في الاعيان وعلمه بتلك الالفاظ
هو الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم [illegible]
الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو متعلق التكلم وهذا [illegible]

المذكورين فی ص كلام الاشعری ان واجب الوجود لذاته متكلم فی
الازل ولا يحتاج فی تكلمه الی امر زايد علی ذاته تعالی فذاته تعالی من
حيث انه يقتضی القاء الكلام الی المخاطب متكلم ولا يحتاج الی ما به التكلم
فان ذاته كاف فی احضار ما به التكلم وايضا فذاته تعالی علم اجمالی
بما يتكلم به فذاته كاف فی التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم له نحو
من الوجود بحسبه راند راجع فی اسم المعلومات بالعلم الذی هو غير
زايد علی الذات فان للانسان تكلم وما به التكلم وهو الصورة الخيالية
للالفاظ او الصورة المثالية لمعانی الالفاظ وفی التكلم يحتاج الی الی
وما به التكلم يحتاج الی الخيال او ما فی حكمه واما ذات الواجب فلا
يحتاج فی التكلم الی الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تعالی غير زايد علی ذاته
ولا يحتاج ايضا الی امر زايد علی الذات فی العلم بما به التكلم فنسبة ذاته
تعالی الی ما به التكلم كنسبة الصور الخيالية للالفاظ الينا فذاته تعالی من حيث هو
منشا لانكشاف الالفاظ ومعانيها بسبب ان يكون للالفاظ ومعانيها
نحو من الوجود الاجمالی ووحدة باعتبار لو تاملت يرجع ذلك الوجود
وتلك الوحدة الی العلم الاجمالی بها ولذا قيل الكلام النفسی القائم بالمتكلم

هو شامل للفظ والمعنی فيكون الكلام الله تعالی هو الكلام النفسی باعتبار انه
مثبت فی صنع الربوبية فی تكلم الغيب نحوا من الثبوت العلمی علی نحو العلم
الاجمالی ومرتبة عبارة عن تعلق الظهور به فی عالم الممكنات والنهاية
وهذا ماخوذ من كلام الشهرستانی فی تصحيح كلام الاشعری وبالجملة ليس
للمعتزلة نزاع فی تحقق المعانی المذكورة بل نزاعهم ليس الا فی اطلاق
الكلام بمعنی ما به التكلم علی علمه تعالی الاجمالی بما به التكلم بالحقيقة وهم محقون
فی ذلك وغاية توجيه الاشعری ان يقال للواجب تعالی تكلم ازلی
غير زايد علی ذاته وللتكلم الازلی ما به يتعلق فلذا التكلم فی الازل هو
الكلام الازلی ولكن فی تحقق الكلام الازلی علمه تعالی بما يتكلم به فالعلم
الازلی بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلی ولا نعنی بالكلام النفسی الا ما
يتعلق به التكلم وفی هذا التوجيه تحمل فان الكلام التكلم الازلی لا يتعلق
الا بما هو معلوم بالعلم الازلی ونهاية تاويل كلام من نفی تحقق الا ان
التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة فی الاعيان وعلم بذلك الالفاظ
وهو الكلام النفسی فالكلام النفسی عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا يطلق
الكلام الازلی علی العلم بالكلام اللفظی الذی هو متعلق التكلم وهذا الا طرف

ايضا ما لا يرتضيه المعتزلة وايضا على تقدير صحته انما يصح في العلم الذي
هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والغرض من هذا التطويل
ان كلامه بلا تاويل باحد المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي
لا يصح اصلا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد
الخ والتحقيق ان ذاته تعالى بحيث تقتضي التكليف والامر بعد ايجاد المكلفين
ثم نظر الى ان ذاته تعالى بحيث انه تقتضي التكليف وان ذاته تعالى منشا
للتكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى ان منشا الامر
متحقق في الازل ومن نظر الى استمرار الامر الازلي وهو منشا الامر الى
زمان وجود المامور وانه بعد وجوده يصير مامورا بالفعل حكم بان المعدوم
ليس مامورا في الازل السادس ان الكلام الخ جميع هذه الادلة
انما ينهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي معناه باعتبار
كونه مدلولا له بالفعل وجميع هذه الادلة انما ينهض في الكلام اللفظي
الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد
غير زايد على ذاته تعالى والعلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه باقتضائه
القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زايد على ذاته عند المحققين

فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة
الاولى الذي هي بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعاني وليعلم ان التكلم
الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين
وهو امر اعتباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته بحيث تقتضي القاء الكلام
الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة
لذاته تعالى وهذه الصفة غير العلم والقدرة والاشاعرة قالوا
المتكلم من قام به التكلم الكلام الخ اقول لفظ المتكلم انما اشتق من
التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو من قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام
بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العيني انما
قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب
للاعلام لانا اوجد الكلام ولو في محل اخر الخ لا خفاء في
ان ايجاد الكلام لقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومراد من قال
ان المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم من اوجد الكلام على قصد
الافادة والاعلام للقطع بان الحركة لا يخفى ما فيه فان المتحرك
ما قام به التحرك لا ما قام به التحريك لهذا الاسم موجد الحركة في جسم اخر

الالفاظ

متحركا ولا يخفى حال نظايرها بل وان علمنا ان موجده ا لا يخفى
ما فيه فان الايجاد الماخوذ في تعريف التكلم هو الايجاد على قصد
الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا او لا ففي الصورة المذكورة المتكلم هو
المتكلم فانه يقصد الاعلام بالفاظ الكلام وان كان موجد الكلام هو الله
تعالى فالكلام القديم بذات الباري تعالى اذا عرفت ان الكلام
القايم بذاته تعالى هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة
على المعاني ومعانيها الدالة على امور اخر بناء على التعميم المذكور في شرح
كلام الغزالي فان كلا منهما حادث فالمعنى الذي يجده في
نفسه ويدور في خلده لا يخفى ما فيه فان كلا منهما هذا المعنى الذي يكون
حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تعالى كالالفاظ وعلى هذا التقرير
المص رفع الله درجته في موضعه فان اطلاق الكلام النفسي القديم على
معاني الالفاظ الدالة الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المص و
النفسي في غير معقول اي الكلام النفسي القديم وهو معاني الالفاظ
غير معقول فان قيل مراد من قال الكلام النفسي قديم ان العلم الاجمالي
بالكلام قديم قلت هذا تاويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم المحقق فيشنع

منه رائحة النفسانية والتعصب لهذا قال بعض الفضلاء في قول
المص والنفسي في غير معقول حيث لم يقل والكلام النفسي او النفسي انه اه
لطيف بان اثبات هذا الكلام بارتكاب التمحل لا يخلو عن النفسانية والتعصب
وقد شرحناه في مبحث المسموعات اقول قد ذكر في ذيل المبحث
المذكور ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قايم بنفس المتكلم ومغاير
للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني
حصوله في الذهن مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا
للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام في الحاشية المتعلقة على
المبحث المذكور الشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي
فهم الاصحاب اه اقول لو كان باعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكره امكن
ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي على الكلام بمعنى
التكلم اي كون الذات بحيث يقتضي الفاظ الكلام الى المخاطبين ح
يصح كلامه بلا تاويله الى ما ذكره صاحب المواقف ولعل باعث فهم الاصحاب
ما ذكره مع ضميمة اخرى وهو القديم عنده هذا انما يصح ان لو
كان المراد بمدلول اللفظ المدلول الالتزامي الذي هو التكلم القائم به

بالمتكلم كامر واما المدلول المطابقي فلاخفاء في ان لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي الناويل الى العلم فان اللفظ مثل قال فرعون والمدلول المطابقي سيان في الحدوث واما العبارات فانما سمي كلاما مجازا لدلالتها اه اقول المتبادر والمشهور من استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة لكونه حقيقة فيها ولذا قال المحقق في شرح رسالة العلم الاصل في الكلام انما هو المولف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد دلالته عليه ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يحصل الا بعد العلم بالمعاني وتقدير ترتيب اجزاء المولف في الذهن حتى يمكن ان يولف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك المقدر في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون يصفونه تعالى بالكلام لورود الشريعة بذلك ولولاه لما توهم العوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زايد على العلم قديم غير مولف ولا مسموع ومنهم من قال انه زايد حادث او قديم مولف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم من قال انه مولف مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون في معنى قولهم انتهى

[illegible]

٥١٣

اقول قد اشار بقوله الاصل في الكلام الى ان معنى من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذ استعمل فيه الكلام والكلمات فانه المجازي كما في الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى عليه السلام وكلمته القاها الى مريم وقال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المومنين عليه السلام انا كلام الله الناطق وكما قيل من ان بسايط الموجودات حروف ومركباتها كلمات فان قلت يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني فان كلا منهما الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما هو في الاخبار او مشعر الطلب ونحوه كما في الانشاءات وتلك الحكاية وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلا من الالفاظ المسموعة ومعانيها كلام وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والانشاء انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الذي ينقسم الى الخبر والانشاء انما يكون بالخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر ما يقتضي الطلب والصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني والفاظ

اذا قيل في الامر بالقيام مثلا بالعربي او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة
وان اختلفت العبارات وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة
هو معاني الالفاظ المولفة الموضوعة قلت على كل من التقديرين المذكورين
لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحق قديم الا بارجاعه الى العلم
العلم الاجمالي كما اختاره الطايفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه
هو العلم به مع ضميمة اقتضاء الذات لالقائه الى المخاطبين كما ذهب
اليه الطايفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه زايد على العلم قديم
غير مولف ولا مسموع واما من قال انه قديم غير مولف ولا مسموع واما من قال
انه قديم مولف ليس بمسموع وزايد على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال
بالعلم التفصيلي القديم وكان معنى ما ذكر زيادته على العلم ان له ضميمة قصد
الالقاء الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه مولف ليس بمسموع اشارة
الى ما اختاره من مذهب المعتزلة وقوله والذين يقولون مع ذلك انه قديم
اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون في معنى قولهم اشارة الى انهم
لا يفهمون معنى الحدوث والقدم فيكون الكلام النفسي عنده امرا معلا
واعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة القايمة بذاته تعم الاصوات

العلم او كلام

القايمة بذاته من غير ترتيب وفيها مرتبة لتصور الالة ثم قال في تلك المعرض
لنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا
عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي
مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة التكلم القايم
بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات وان كلامه تعالى هي الكلمات
التي هي مولفة له بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام
خطاب متوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم ان كلام
غيره تعالى معلوم له وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا
وهذا الذي ذكرنا ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب
اليه الحنابلة ومن تبعهم وليس مثل كلام صاحب المواقف من
ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة او ما يشمل الحروف والاصوات
والمعاني معا ولا ما هو المشهور من الاشعري من ان كلامه تعالى هو
المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري ولما كان
علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه
تعالى ايضا واحدا مشتملا على افاداته من الكتب والصحف باللغات المختلفة

منتهة الحقيقة خبر بعلمي
تلك الاصوات قايمة بنفسه

والاخبارات والانشابات انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور
ان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور
صفة له تعالى ليرد الاعتراض المذكور بل انما صرح بقيام الامرالشامل
للفظ والمعنى بذاته تعالى وما اراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى
على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به اندراجه في علمه القديم ليتناول
المذهبين في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره المعترض
علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت
فيهما علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم
هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة قصد التوجه الى المخاطب المقدر
كما مر الاشارة اليه وما قال العلامة النيشابوري في تفسيره من انه لا يرد
على ان كل واحد صوت قديم فانه يقوم بجسم ولا على ان كل صوت فانما
يقدر عليه ذو جارحة بل لعل ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم
كال القديم نطق وسمع وبصر ولا آلة ولا جارحة كما انه ادرك
وعلم من غير قوى وعضو ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي
فلا بد من الانقياد فان كلامه كتاب وكتابه صواب وقوله فصل وحكمه

عدل

عدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين
الموجود الذهني والموجود العيني فانه على هذا القول يصح ان لا يكون
الحروف قائما بالجسم والقدر في قوله فالكلام القديم انما يصح القران الكريم
لو حمل الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم
باعتبار اندراجه في العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف
والمعترض المذكور والعلامة النيشابوري ومن قال ان تكلمه تعالى بالقران
عبارة عن كتبته على اللوح المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء
على الوجه الذي عليه في الوجود بمنزلة نفس الاشياء وكتبته على اللوح الوجود
واحد وتنقيحها يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن
بدون الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به المحقق حيث قال في شرح
رسالة العلم في بيان المسئلة الثامنة عشر وهي انه تعالى يصح وصفه بالتكلم
بانه متكلم ازلا ام لا القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحته وغيره
القائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه انتهى المحصل فنقول ان اراد بالتكلم
ما يقابل السكوت والافة اي القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد
بدون الكلام والمخاطب فيكون حادثا كالكلام والمخاطب ولم يصح

[illegible]

وصفه تعالى بالتكلم بهذا المعنى في الازل وان اراد به كون الشيء ذا كلام
تعلق به قدرة القايمة بذلك الشيء كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به
في الازل مبنيا على ان تحقق الكلام في الازل كان اتصافه
تعالى في الازل وان كان كلامه حادثا كان الاتصاف به حادثا
وان اراد قدرة القاء الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع
ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تعالى به في الازل مستلزما لتحقق الكلام
كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه والحق ان التكلم الكمالي هو
المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام فتحقيق كلام الاشعري ان الكلام
القديم ~~الازلي~~ هو الذي ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم في الازل انما
هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة في اطلاق الكلام او العلم
بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه او العلم بما هو اعم منهما بناء
على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر ويجب ان يحمل على العلم الاجمالي
ليصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري وبالجملة صحة
التحقيقات الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار
رجوعها الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالي الذي تحققه بمنزلة

تحققه

تحققه كما لا يخفى والمشهور لا ينكر ذلك المقدار بل كلامه ليس الا في عدم
الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج اليه حاصل من كون التكلم
صفة كمالية ومن عبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى بل هو
قران مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا
فان ظاهر الايتين يدلان على ان القران الذي هو كلام الله تعالى
انزل من العلم الى العين فالمندرج في العلم الاجمالي القديم هو القران
الذي هو كلامه تعالى القديم باعتبار هذا الاندراج في العلم وهذا حاصل
التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيها انما هي في العبارة
قلت لا شيء من هذين الباعثين يوثق عند المعتزلة والمشهور كما لا يخفى
ولما لم يمكن انقطاع الكلام في المبحث المتعلق بالكلام في العلم الكلام
اختصرنا بما مر من تنقيح هذا المرام فان علمه عند الملك العلام
قايم بذات الله تعالى وهو مكتوب اذ قد عرفت ان المراد من ذلك
القيام الاندراج في علم الله تعالى المقدم على الايجاد فان قيل يمكن ان يكون
المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى كما ذهب
اليه بعض الحكماء من ان الصور العقلية قايمة بذاته تعالى بدون تاثر ذاته

تعالى منه وسكا له تعالى به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير
بين ذاته تعالى وصفاته ولم يقل به الاشعري ويمكن ان يوجه ان الاشعري
لم يقل بالتغاير في الصفات الكمالية واما في غيرها فهو قائل به ومن
هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عند من قال به والظاهر ان يكون
الاشعري قايلا بذلك المقام فان قيل هذا مناف لقول الاشعري من
ان الكلام النفسي امر واحد يتكثر متعلقاته كما هو المشهور قلت قد مر غير
مرة من ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي
بالكلام فمع هذا يجب حمل قول صاحب المواقف على الاندراج في
العلم الاجمالي. والجواب ايضا ما ذكرناه ثم اقول جوابه صاحب
المواقف ولي فيه الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك
اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما ان كلا من معنيي
الكلام الذي التزمهما المجيب حادثة باعتبار الوجود الخارجي وقديم
باعتبار اندراجه في علم الواجب تعالى القديم فلا وجه للعدول من
المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره. ومن انكر
كلامية ما بين دفتي المصحف مراد صاحب المواقف انه يعلم من الدين ضرورة

كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكفر
من ينكره مطلقا وان لم يحكم بكفره على التاويل الذي ذكره الشارح ولعله
اشار بذلك بقوله الا انه بعد التامل يعرف حقيقته اعني انه اشار
بذلك القول الى انه يمكن دفع تلك المفاسد لكن الاولى ان يختار هذا
التحقيق لما مر الاشارة اليه. بل يجب ان يحمل على ما هو صفة حقيقة
قد عرفت ما فيه. فذلك امر خارج من طور العقل اقول ذلك
انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار الوجود
العلمي او العيني او اللفظي او المثالي فليس خارجا عنه وبهذا الاعتبار قيل
ان كلام الله تعالى بمعنى التكلم على اقسام سنة احدها التكلم الحقيقي الذي
هو غير زايد على ذاته تعالى وكونه تعالى باعتبار ذاته بحيث يقتضي الاوامر
والنواهي وشبههما والقاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذي يسمى
بالخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي بينه تعالى وبين المجرد العقلي
وهو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد الى العلم الاعلى وثالثها التكلم
الذي هو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد بواسطة القلم الى اللوح
المحفوظ وكتبته تعالى فيه ما يحكم ويوجد ورابعها التكلم النفسي الذي

القاء الواجب تعالى الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وغيرها منها
التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني
المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم المثال وثالثها التكلم
الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس
الانسانية في عالم الملك بازاء كل تكلم كلام لائق به بمعنى ما به التكلم
وهو ان الكذب في كلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون
الصفات وذلك لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم بالفعل و
الكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام
بمعنى التكلم عندهم ليس الا محض خلق الالفاظ الدالة على المعاني
وهو سبحانه الله تعالى لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن
كالكذب النافع فيما يقع ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه
نافعا وذلك لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان
له حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله ليوافق
المدعى مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى اذا قول القاء الكلام
اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء المعنى

المفهم منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعاني المقصودة منه بدون
الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد
بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي الذي
هو الصفة القائمة بالذات الا في الصورة الثالثة لا في الصورتين
الاخيرتين فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات
الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا خلاصة مذهب السيد
المحقق ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي فقد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي
المطابقي ليس صفة لذاته تعالى كالكلام اللفظي ولا امرا احتماليا ان يكون
الصفة القائمة بذاته تعالى هو العلم الاجمالي بالكلام ومدلوله ولا
يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو من الافعال النقص في
الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب المستلزم نقص في
الادراك لكن لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام الكاذب وهو
صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك لكنا نعلم
بالضرورة ان من علم شيئا لا يخفى عليك ما فيه من المنع الظاهر
لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرناه في الوجه الاول لا يخفى عليك ان هذا

الوجه كالوجه الاول فى اجزاء جواب الشارح ولا يندفع عنها الا بما
وتفصيل اجرائه فى هذا الوجه ان يق كذب الكلام اللفظى انما يكون
بكذب الكلام النفسى فلو كذب الكلام اللفظى لزم الكذب الكلام النفسى
وكذبه انما يكون قديما لما ذكر فى الدليل فلئن تجويز واحدوث
صفة اللفظ اه اقول تجويز حدوث كذب كلام اللفظ الذى لا يمكن
تحقق بدون كذب الكلام النفسى على ما زعمه الشارح مستلزم لتجويز كذب
الكلام النفسى وهو بط لما مر فى الدليل فالحق فى دفع هذا الجواب ما مر
قوله ان يقوم به معنى هو البقاء اقول كل من السرمدية والبقاء امر انتزاعى
اى كنه الذات بحيث ينتزع منه اسا الوجب تعالى باعتبار ذاته فقيامه
ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية اى كنه الذات بحيث ينتزع
عنه فزيادته على الذات ليس الا فى التعقل لا فى الخارج واما زيادته
الوجود بناء على ان معناه الموجودية على نعت الاستمرار فان اراد المص
بقوله ونفى الزائد نفى الزيادة على الذات كان مراده به نفى الزيادة
فى الخارج اى ذاته الواجب باعتبار ذاته سرمدى وباق لا بانضمام
امر اليه فى الخارج وان اراد به نفى الزيادة على الوجود الانتزاعى كان

مراده به نفى الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى عليك ان الاجزاء لا بد لهم
جعل قوله نفى الزائد معطوفا على قوله سرمدية وليس البقاء عبارة
عن الوجود بل زائدة عليه لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود بناء
على انه عبارة عن استمراره ونقض بالحدوث دليل لان القول
لان الحدوث صفة الوجود بناء على انه عبارة عن سبق الوجود بالعدم
وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة اه لا يخفى عليك انه
ان اراد بتلك الزيادة المنفية الزيادة على الذات مطلقا اى فى
كل من طرفى الذهن والخارج اتجه عليه ان الدلايل المذكورة لا
يدل عليه بل انما يدل على عدم زيادته فى الخارج وان الدليل الاول
لا يكون موافقا لما ذكره المص من ان وجوب الوجود يدل على نفى الزائد
فوجب حمل الكلام على ان المراد نفى الزيادة فى الخارج والتزام ان ذكر
الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على سبيل شرح الكتاب
كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المص ليس الا فى عدم زيادة
السرمدية التى هى اخص من البقاء وكلام الشارح فيما نقله وذكره لا انما
هو فى عدم زيادة البقاء الذى هو اعم من السرمدية فلا يكون الشارح

موافقا للمتن ولعله لما لاحظ ان الادلة لا بل الدالة على عدم زيادة
البقاء هي بعينها دالة على عدم زيادة السرمدية اجراها في عدم زيادة
البقاء موافقا للقوم ليعلم منه جريانها في عدم زيادة السرمدية كما
هو مراد المص وانما اختار المص السرمدية في التعرض لان اثباتها
واثبات عدم زيادتها يستلزمان لاثبات البقاء وعدم زيادته
احدها ان المعقول منه استمرار الوجود هذا الدليل ان تم
لم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا على الذات كما هو المط
لائق لمكان الوجود عينا لذات الواجب الوجود تعالى ولم يكن السرمدية
والبقاء زائدا على الوجود لم يكونا زائدين على الذات الا انا نقول انما
هما استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو مغاير للذات فباعتبار الدليل
الاول الذي ذكره الشارح يكون كل منهما عبارة عن الوجود الانتزاعي
الذي هو مغاير المستمر فلم يكونا زائدين على الوجود الانتزاعي الذي
هو زائد على الذات في التعقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم
الزيادة في الخارج لتم ذلك الدليل   والشركة تنفي وجوب الوجود
الذي هو تاكد الوجود حقيقة الوجود الصرف التي تقدم الاشارة الى

وحدتها التي هي بديهية حاسية يدل على نفي الشركة في الوجوب اي
لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقة محض الوجود من حيث
هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار المراد اما
ان تقتضي التعدد واما ان تقتضي الوحدة وعلى الاول لزم
تحقق الكثير بلا واحد وهو باطل فتعين الثاني ضرورة ان لا اقتضاء اصلا
يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا ولا خفاء في ان ذلك
الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود اي الى اقتضاء وجوب
الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود تقتضي الوحدة لم يكن مشتركا وما هو
المط والغ اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضيا لان يكون عين
الذات الموجود المتعين او يكون شرط التحقق فيه وعلى التقديرين
لا يتحقق بدون ذلك المتعين وان كان لغيره مدخل في تحققه وذلك
الغير ممكن لا محالة وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته فيعود هذا التقسيم
ايضا الى اقتضاء الذات حقيقة وجوب الوجود وحقيقته تقتضي الوحدة
ونفي الشركة ايضا حقيقة وجوب الوجود الذي هو محض الوجود
يجب ان يكون بصرافته وخصوصيته موجودا ولا يتصور في خصوصيته التكثر

الواحد التعدد لبنا دي مراتب الاعداد اذ فوق الواحد فواجب الوجود موجود
واحد لا شريك له في خصوصية المعنى الوجود ووجوب الوجود ووحدة
عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير والبه صرف الوجود من حيث هو
موجود لا يتوهم كثرته وتعدده نصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا
يتكثر من حيث هو موجود وهو المط اذ لا نعني بوحدة الواجب الوجود
الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في الواجب الوجود
من لوازم نفي الكثرة وفي تجرد نفي الكثرة من لوازم الوحدة وايضا
حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يتحقق عدم كثرة الافراد والا لكان للغيره
مدخل في ذلك فيقتضا وغير محض الوجود يحتاج في التحقق الى الوجود فيقعه
اقتضا وذلك الغير بالحقيقة الى اقتضا الوجود فاذا كان الوجود المحض
يقتضي عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو المط
وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب موقوف على اتحاد حقيقة
الوجود اي الوجود الحقيقي الذي هو باعتباره يتحقق الموجودات وهو
الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية حاسية وهذا اظهر
من الشمس عندي فان الوجود الحقيقي الذي باعتباره يكون الموجودات متحققة

هو شمس عالمي العقول والنفوس بل نور السموات والارض وهو في
غاية الظهور وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك وكذلك وحدته
بحسب الحقيقة ظ عند كل من له وجدان صحيح وقد مر شبهات كثيرة عليها
فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة التي بايدالها صار افتخار
الشياطين ولنرجع الى البراهين المشهورة في الكتب فمنها الدليلان
المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين
الذي به الامتياز لو كان بنفس المهية الواجبية او معللا بها او بلوازمها
فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل فلا وجوب بالذات لان
الاحتياج الى التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد
انتهى اقول المراد بالمهية الواجبية حقيقة محض الوجود فان الوجوب
تأكد الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على حقيقة
الواجب لا في العقل ولا في الخارج والبقية قد مر التنبيهات على ان الوجود
الانتزاعي واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد على
ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد عين حقيقة

الواجب في ذاته لا يخلو عن الاقسام الاربعة المذكورة التي رابعها محال
بالبديهة والاقسام الباقية مستلزمة للمط فاندفع ما اورده الشيخ
تابع لافتخار الشياطين بقوله هذا من اشتباه المفهوم بما صدق
فان قوله المهية الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي
الاخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس المهية
الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع
على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان يتعين كل منهما بنفس ذاته
بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب
بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان
يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات
الواجب بلا محذور انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد مر ان الوجود
الذي قد حكم بانه عين حقيقة الواجب في ذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي
تصوره بالوجه الممكن بديهي وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي
بحدس صادق بملاحظة الموجودات وما يوجد باعتباره وملاحظة
وحدة الوجود والانتزاع فمع هذا نقول مراد المستدل بالدليل

المهية الواجبة الوجود الحقيقي الذي قد مر الاشارة اليه الى وحدته دلالة
كونه عين حقيقة الواجب هو لا يخلو عن الاقسام الاربعة التي رابعها
باطل بالبديهة والثلثة الباقية مستلزمة للمط واما ما قال الشيخ بعد ما
ذكره من قوله الاتي لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول
فح يكون شقا خامسا لختاره في الجواب فلا يخفى حاله لانه لن اريد بالواجب
في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصور قسم خامس لانه
لا يتصور انفصال اصلا بين الذات ومفهوم الواجب المراد وهو
الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود وانما يتصور القسم
الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي الذي مغاير
للذات في التحقق وثانيهما انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل
منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان
لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال
لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون
الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث يتعين بلا وجوب
وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم

تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب لان تعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد
الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب
واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما
الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة هذا الدليل انه على تقدير تعدد الواجب
اما ان يكون بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود
المتأكد الذي يكون الواجب به موجودا والتعين الذي يتشخص به الواجب
الواحد لزوم او لا وعلى الثاني جاز انفكاك كل من الوجود المتأكد
والتعين فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود وهذا مستلزم
لكون الواجب ممكنا وعلى الاول يلزم احد الاقسام الاربعة المذكورة
بعضها مستلزم للمطلوب وبعضها محال فاندفع عنه ما اورده الشارح بقوله اقول
قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب
والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا
ليس كذلك لما سبق ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف

٦٣

مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب الوجود
انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود
هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي يتحقق الواجب باعتباره ولا شبهة
في تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع
المنع الاول وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب
وجود الذات اذ بدون وجود الحقيقي يتحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب
الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود واندفع
عن الدليل ما ذكره الشارح بقوله ايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب
والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار
ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين
احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله لان تعين
المعلول لازم غير متخلف قلنا نعم لكن لزوم احد التعينين لا بعينه لا ينافي
التعدد انتهى اقول ذلك الاندفاع لان المراد هو الشق الاول وهو ان

ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعينين ولا خفاء في انه اذا لم
يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما من الآخر
فجاز انفكاك التعين وهو باطل وذلك يكفي في اتمام الدليل وتعلق اللزوم
الشيئية بالتلازم عند الشارح ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل
المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه لا يحتاج
في تتميمه الى اثبات محالية جواز الوجوب بدون التعين المعين بالدليل
المذكور وهو قوله لان كل موجود متعين بل يكفي لاثبات محاليته ذلك الجواز
بان يق لما جاز تحقق الوجوب بدون تعين المعين فلا بد من علة لمقارنته
له فاما ان يكون تلك العلة هي ذلك التعين فيلزم المحذور المذكور واما ان
يكون تلك العلة امرا مغايرا منفصلا لزم امكان الواجب فعلى هذا
التقرير يكفي اعتبار كل من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل
ولا خفاء في توجه نظير الايراد الذي اورده الشارح على الدليل الاول على
هذا الدليل ودفعه ما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض الوجود
المنزه عن الماهية وان اتحاد حقيقة محض الوجود المنزه عن الماهية ذات
اتحاد حقيقة محض الوجود بديهي المنشأ حاس قد مر التنبيهات على في مقصد

الامور العامة ومنها ما هو مذكور في الشفاء وهو ان وجوب الوجود اذا
كان صفة لشيء وموجودا له فاما ان يكون تعين وجوب الوجود على سبيل
وجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره واما ان يكون على سبيل
كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون ممكنا
وقال فيه وبعبارة اخرى نقول ان كون الواحد واجب الوجود ولانه
هو اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هذا الواحد
بعينه فلا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود غير كونه
هو بعينه لمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون امر الذاته
من حيث هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره فان كان لذاته
اي لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو الواجب الوجود هذا المعين بعينه
فلا يكون غيره واجب الوجود وان كان لسبب وموجب غير الذات
من حيث هو واجب الوجود فيكون واجب الوجود وهذا بعينه
سبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه فرد الواجب الوجود
بالذات ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد بقوله فنقول
ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى

يكون هناك ماهية ويكون لتلك الماهية وجوب الوجود فيكون لتلك الماهية
معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان تلك الماهية
انه انسان فيكون انه انسان غير الواجب الوجود فح لا يخ اما ان
يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون وهو مح ان لا يكون
لهذا المعنى حقيقة وهو مبدا كل حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان
ذلك الوجوب من الوجود ويلزمه ان يتعلق بتلك الماهية ولا يحيد وبينهما
فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود
لان له سببا يحيله فان الوجوب المطلق الذي للذات لا يكون
معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث هو واجب
الوجود بنفسه ثم يكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه
ان كان يمكن فواجب الوجود مشار اليه بالعقل في ذاته متحقق واجب الوجود
وان لم يكن تلك الماهية فاذا ليست تلك الماهية ماهية للشيء المشار اليه بالعقل
انه واجب الوجود بل ماهية لشيء اخر لاحق له وقد فرضت ماهية لذلك الشيء
هف فلا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية بعينها
ان الانية والوجود لو صار للماهية فلا يخ اما ان يلزمه لذاتها او لشيء اخر

وهو محال ان يكون لذات الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا
فيلزم ان يكون لذات الماهية وجود قبل وجودها وهذا محال فنقول
ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الانية
والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم
فيكون من اللوازم ولا محالة اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية او
ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود
ولن يتبع موجودا الا موجودا فان كان الانية يتبع الماهية ويلزمها
بنفسها فيكون الانية قد تبعت في وجودها وجودا فكان مسبوقة بوجودها
بالذات قبله فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان
يكون الوجود لها عن علة وكل ذي ماهية هي معلول وسائر الاشياء غير
الواجب لها ماهيات وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما
يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهية يفيض عليها
الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم
سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به ثم من البراهين التي
ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما حاصله ان الواحد ما هو واجب الوجود

يكون ما هو به هو ذاته ومعناه اما مقصورا عليه لذاته او لعلة المعين
او لعلة فان كانت حقيقة الواجب الوجود لاجل نفسها هي بهذا المعين
استحال ان يكون تلك الحقيقة ليست هذا فلا يمكن ان يوجد لغيره وان
كان تحقق بهذه الحقيقة لهذا المعين لا عن ذاتها بل عن غيره فيكون وجوده
الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود الواحد فقط المعين
فاذن حقيقة واجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون المهية المجردة لذاتها
والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الوقت او الزمان
وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يتحققان يختلفان بالمعنى فانما
يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجود معين
ولا يتعلق بسبب خارج او حالة خارجة فبما ذا يخالف مثله فاذن لا يكون
له مشارك في معناه فالاول لا ند له ثم قال فيه وبالجملة ان الفصول وما
يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه بل انما كانت علة
لتقويم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له
معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان المعنى العام هو نفس واجب
الوجود كان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو

كالفصل في مهيته ما هو كالجنس والحال ما يقع به اختلاف غير فصل في جميع
هذا اظهر فتعين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له
قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب له لا يصح ان يتكثر لانه لو
كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فانما
ان يحصل بالفصل او العرض لا يفيدان مهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام
وجود الجنس امرا بالفعل والعرض لا يفيد مهية النوع بل يفيد قوام وجوده
وحيث مهية الجنس او النوع الوجود وفرض دخول فصل او عرض عليه لزم
ان يكون الفصل يفيد مهية الجنس والعرض يفيد مهية النوع فلو جوّد الذي
لا سبب له ان فرض له جنس وفصل ومهية نوعية وعرض مشخص والفصل
يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع لزم ان يكون ما لا علة له
معلولا فتبين من هذا ان الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي له مهية
انية لا يتكثر بالفصول والعوارض فلا شركة لواجب الوجود بالذات
وقال في الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة
ولنورد ما مر على وجه مختصر وهو انه لو كان واجب الوجود يتعين لذاته ولانه واجب
الوجود بذاته وان كان شرطا فيه لم يكون مثلا انه لم يصح ان يكون غيره فلا
يكون واجب الوجود بذاته الا ان كان بسبب صار الكائن بحيث
واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره تمت
قد وقع الفراغ في [illegible] ١١٠٠

[illegible]

[illegible] ۱۲۱ [illegible]

[illegible] ۱۱۲۹

[illegible] ۲۲ [illegible]

[illegible] ۱۵ [illegible]



